

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME SOIXANTE-DIX-SEPTIÈME

ANGERS. — IMP. F. GAULTIER & A. THÉBERT.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

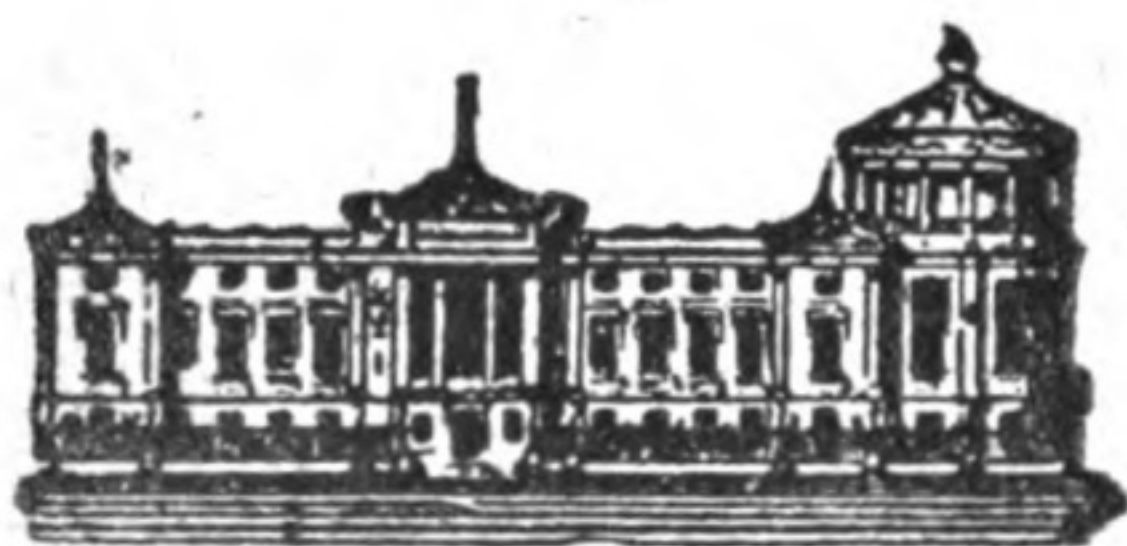
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE,
G. FOUcart, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL,
H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAËL LEVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS,
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,
P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, M. REVON,
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TRENTE-NEUVIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-DIX-SEPTIÈME



PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (V^e)

1918

LES ORIGINES DU CONTE

DE

ALADDIN ET LA LAMPE MERVEILLEUSE

Peu de livres ont exercé, depuis deux siècles, sur l'imagination des peuples de l'Europe une influence comparable à celle de la traduction des *Mille et une Nuits* par Galland et, parmi tous les contes du merveilleux recueil, aucun n'a eu plus de succès que celui d'*Aladdin*.

De tous les récits du livre de Galland, c'est celui qui a été le plus souvent imprimé à part, et dans les langues les plus diverses¹; il a été mis au théâtre, dans bien des pays, sous des formes variées; il a inspiré au Danemark le poème romantique d'Oehlenschlaeger.

Au charme et à la célébrité du récit s'est mêlé longtemps un certain élément de mystère. Les orientalistes l'avaient vainement cherché dans les différents manuscrits arabes des *Nuits*; on se demandait d'où Galland tenait le conte; quelques-uns le soupçonnaient de l'avoir tout simplement inventé, ainsi que quelques autres récits, qui ne se retrouvent pas non plus dans les manuscrits connus des *Mille et une Nuits*. Il est vrai que la bonne foi et la loyauté scientifique de Galland trouvèrent des défenseurs: un Anglais, H. C. Coole, soutint² notamment que l'orientaliste français paraît avoir emprunté la route d'*Aladdin*, ainsi que celui d'*Ali Baba*, etc., à la tradition orale. H. Zotenberg, en 1888, mit fin à ces doutes³ en publiant le texte

1) Voir V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes* (Liège, 1901), p. 55-59.

2) *Folk Lore Record*, III (London, 1881), 2^e partie, p. 184.

3) Voir son travail *Notice sur quelques manuscrits des Mille et une Nuits*

arabe du conte d'*Aladdin*, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale, récent il est vrai, mais copié sur un manuscrit écrit à Bagdad, dont la date correspond à l'an 1703 de notre ère, par conséquent antérieur à la publication de Galland. Dans l'étude jointe à ce texte, Zotenberg reproduisit en outre des extraits du journal manuscrit de Galland, qui montraient que le conte d'*Aladdin* lui avait été raconté à Paris, en mai 1709, par un chrétien de Syrie (Maronite), nommé Hannâ; le même personnage lui avait fait d'autres récits, dont l'origine était controversée, notamment *Ali Baba ou les Quarante Voleurs*; plus tard, Galland obtint du Maronite une copie écrite du conte de la *Lampe*¹. R. Burton permit à tout le monde de contrôler les résultats obtenus par Zotenberg, en traduisant, dans sa grande traduction anglaise des *Mille et une Nuits*, le texte arabe découvert par celui-ci². On peut dire que le problème de l'origine immédiate du conte d'*Aladdin* est désormais complètement éclairci.

Quant à la question des origines lointaines du conte, le travail, non certes le plus érudit, mais celui qui dénote l'intuition la plus juste de la complexité du problème, est celui de Clouston. Le savant anglais a bien vu que le récit, tel qu'il se

et la traduction de Galland dans *Notices et extraits des Manuscrits*, XXVIII, 1^{re} partie, 233-320; édition à part dans le titre *Histoire d'Alâ al-Dîn, ou la Lampe merveilleuse, texte arabe, publié... par H. Zotenberg*. Paris, 1888, gr. in-8. Je citerai dans la suite cette édition à part.

1) Zotenberg, *mémoire cité*, p. 28 et 31 (extraits du *Journal* de Galland du 5 mai 1709 et du 3 novembre 1710). Zotenberg remarque (p. 39) : « L'histoire de la *Lampe merveilleuse*, sauf quelques détails, est si fidèlement reproduite dans la traduction [de Galland] qu'il me paraît impossible d'admettre que la copie remise à Galland par le Maronite Hannâ ait été écrite de mémoire ».

2) *The Thousand Nights and One Night*, édit. 1895, X, 33. — R. Burton a cru découvrir dans quelques passages du texte arabe qu'il traduit des influences européennes ou chrétiennes (voir par exemple p. 102, dans la note). C'est aux orientalistes de décider cette question; Burton lui-même (préface du t. X, p. XVI) dit que ces passages ne peuvent faire mettre en doute *the genuineness of the text*. En tout cas, indépendamment du texte découvert par Zotenberg, le témoignage de Galland lui-même, dans son *Journal* intime, est décisif; et ce témoignage est fortifié par deux contes que Galland ne donne pas et qui se

trouve dans les *Mille et une nuits*, est la combinaison de deux contes ; mais, surtout préoccupé du second des deux récits, dont il pouvait communiquer d'intéressantes versions asiatiques, Clouston¹ a traité d'une façon tout à fait insuffisante du premier, qui pose des problèmes au moins aussi intéressants que l'autre.

Ce défaut est encore plus sensible dans le second travail, celui du folkloriste finlandais Anti Aarne. Incomparablement plus érudit que Clouston², M. Aarne a traité, dans une monographie spéciale, du second des deux contes³ étudiés par l'auteur anglais ; mais il a considéré à tort ce conte — dont il a du reste réuni avec le plus grand soin les formes populaires — comme la *seule* source de l'histoire d'*Aladdin*, traitant le premier, cependant signalé depuis longtemps, comme non existant. Le savant finlandais a du reste bien vu (p. 64 et suiv. de son travail) une des difficultés du sujet : l'extrême popularité de la version littéraire de Galland, les éditions à bon marché qui en ont été faites dans les pays les plus divers, ont eu pour conséquence que cette version a pénétré à plusieurs reprises dans le peuple. Pour une étude vraiment scientifique du sujet, il faut faire abstraction de ces versions d'origine littéraire, ou du moins très suspecte⁴.

trouvent dans un manuscrit arabe qu'il n'a pas connu : le conte du *Fils du Pêcheur* qui est, comme nous le verrons, une des sources d'*Aladdin*, et celui de *Marouf*, qui en est une imitation évidente.

1) *Popular Tales and Fictions*, Edimburgh, 1887, I, p. 314-346.

2) Il n'est cependant pas complet, ce qui semble impossible en pareille matière. C'est ainsi que le travail de son devancier anglais lui a échappé.

3) *Vergleichende Märchenforschungen*. Helsingfors, 1908, in-8 (tome XXV des *Mémoires de la Société Finno-ougrienne*), p. 3-82.

4) On reconnaît ces contes dérivés de Galland à deux signes : ils contiennent de nombreux détails qui se retrouvent littéralement dans Galland ; ils offrent, comme celui-ci, une combinaison de thèmes empruntés à deux contes primitivement distincts. Quand à ce dernier point, il demeure toujours possible qu'un narrateur populaire ait eu spontanément l'idée de « contaminer » les deux récits que l'auteur arabe reproduit par Galland avait combinés de son côté ; mais il est impossible que cette combinaison se soit toujours faite de la même façon. Sur ces combinaisons des deux contes, voir, à la suite de notre étude, l'appendice II.

Après ces remarques préliminaires, nous allons à notre tour examiner la question. Pour procéder avec plus de sûreté, nous allons enlever au conte d'*Aladdin* la forme brillante qu'il a dans le récit de Galland et dans le texte traduit par Burton, de manière à n'en conserver que le squelette.

Un magicien du Maghreb¹ a acquis la conviction qu'il existe, au fond de la Chine, dans un souterrain, une lampe merveilleuse, qui une fois qu'on la possède, accorde tout ce qu'on désire; seulement, il ne peut s'emparer en personne de l'objet magique. Il entreprend le voyage de la Chine; une fois arrivé à destination, il jette son dévolu sur un jeune paresseux, fils d'une veuve, nommé Aladdin, qui passe son temps à courir dans les rues et à jouer avec des garnements². Il sait s'introduire dans la confiance du jeune homme, presque encore un enfant, et de sa mère, en se donnant pour un frère du père d'Aladdin, qui aurait quitté le pays de bonne heure, pour entreprendre des voyages lointains. Il fait avec le jeune homme des promenades dans la ville et dans les environs; pendant une de ses promenades, il s'arrête en pleins champs, prononce des formules et fait des fumigations, à la suite desquelles la terre s'ouvre et un souterrain apparaît. Il ordonne à Aladdin de lui apporter une lampe qui se trouve dans le souterrain, lui donnant des indications précises; il lui met au doigt un anneau qui doit le protéger. Aladdin descend et s'avance dans le souterrain, qui est rempli de magnificences; il cueille des pierres précieuses qui sont suspendues à des arbres merveilleux et qu'il prend dans son ignorance pour des morceaux de verre coloré. Il revient vers le magicien après s'être emparé de la lampe; mais, au moment où il doit sortir du souterrain, il y a, au sujet de la lampe, une querelle entre lui et le magicien; ce der-

[1) L'Afrique du Nord. Cette région est, pour les Musulmans, le pays par excellence de la sorcellerie, voir la note de Burton, *ouvr. cité*, X, 35.

2) Il y a ici une différence entre le texte français de Galland et le texte arabe traduit par Burton. Dans celui-ci, le magicien sait d'avance, par des calculs de géomancie, qu'Aladdin est la seule personne qui puisse s'emparer de la lampe; chez Galland, le sorcier sait seulement qu'il ne peut la prendre lui-même; et il cherche une dupe quelconque pour aller la retirer à sa place du souterrain où elle se trouve. Cette version est plus conforme que l'autre aux contes populaires que nous apprendrons à connaître par la suite.

nier, furieux, prononce une formule à la suite de laquelle le souterrain se referme sur Aladdin. Celui-ci, abandonné dans l'obscurité, se désespère; en joignant les mains pour prononcer une prière, il froisse, sans le savoir, l'anneau que le magicien lui a mis au doigt; un génie paraît, qui lui demande ce qu'il désire. Il répond, naturellement, qu'il désire sortir du souterrain. Une fois revenu chez lui, un hasard fait découvrir de même le pouvoir de la lampe : le génie soumis à celle-ci apporte à Aladdin le dîner qu'il désire, dans des plats d'argent. Pendant quelques années, la mère et le fils vivent de la nourriture ainsi obtenue et tirent des ressources supplémentaires de la vente des plats d'argent.

Un jour, le jeune homme, qui a entrevu la fille du Sultan, qui se rendait avec pompe à son bain, en devient amoureux. Il persuade à sa mère de se présenter à l'audience du Sultan, de lui offrir en cadeau quelques unes des pierres précieuses cueillies dans le souterrain (dont il a fini par comprendre la valeur) et de lui demander pour son fils Aladdin la main de la princesse. La mère finit par céder; le Sultan, ébloui par la splendeur des pierres, donne en apparence son consentement, mais demande un délai; dans l'intervalle, on annonce le mariage de la princesse avec le fils du grand visir. Aladdin, furieux, ordonne au génie de transporter chez lui, dans leur lit, les deux époux pendant la première nuit de leur mariage. Il fait placer la mariée dans sa chambre, mais la respecte; quant au marié, il est enfermé par le génie dans les privés¹. Ce transfert extraordinaire se répète pendant la seconde nuit du mariage. Le lendemain matin, le fils du grand visir renonce à une union qui ne lui apporte aucune satisfaction. Aladdin présente alors sa demande de nouveau (le délai fixé était justement expiré); le Sultan exige qu'Aladdin lui présentera quarante bassins d'or, remplis de pierres précieuses, aussi belles que celles qu'il a apportées la première fois, et portées par quarante esclaves noirs, accompagnés d'autant d'esclaves blancs. Le génie au service de la lampe fournit tout cela et le Sultan consent avec joie au mariage. Mais alors Aladdin propose que la cérémonie n'aura lieu que lorsqu'il aura fait construire, sur un espace vide en face du palais du sultan, un nouveau palais, digne de la princesse. En une nuit, le génie achève la construction, et Aladdin s'y établit avec sa femme.

1) Cette circonstance quelque peu réaliste n'est pas dans le récit de Galland.

Sa félicité dure quelques années ; mais le magicien du Maghreb, qui était retourné chez lui et qui avait d'abord cru qu'Aladdin était mort dans le souterrain, finit par découvrir, par des calculs de géomancie, qu'il en est sorti et vit dans l'opulence, marié à une princesse. Il devine que sa victime a découvert le secret de la lampe et se transporte de nouveau en Chine ; il trouve moyen de se faire livrer la lampe, par un eunuque, un jour qu'Aladdin était absent et en se donnant pour un marchand ambulant, qui offre « des lampes neuves en échange de vieilles lampes ». Une fois en possession du précieux talisman, il évoque le génie et lui ordonne de transporter le palais d'Aladdin, avec tous ses habitants et le magicien lui-même, en Afrique. Le génie obéit et le sultan, voyant que le palais a disparu en même temps que sa fille, somme son gendre de la lui rendre, sous peine d'avoir la tête coupée. Aladdin demande un délai ; il ne sait comment faire et est désespéré ; mais, par hasard, il frotte l'anneau qu'il porte toujours au doigt et fait paraître le génie qui lui obéit. Sur son ordre, le génie le transporte à l'endroit où se trouve son palais. Une fois arrivé, il y pénètre facilement ; sa femme lui apprend comment un inconnu a pu s'emparer de la lampe et transporter le palais ; elle ajoute que cet homme la poursuit continuellement de propositions déshonnêtes. Moyennant une comédie que joue la princesse, Aladdin parvient à faire prendre au magicien un poison mortel, et à lui enlever la lampe. Une fois redevenu possesseur du talisman, il ordonne au génie de transporter le palais en Chine. Cela fait, il rentre en grâce auprès du Sultan.

Il reste encore un danger à écarter : l'Africain avait un frère cadet, magicien comme lui, qui, ayant appris la fin tragique de son aîné, part pour la Chine afin de le venger. Sous un déguisement, il réussit à capter la confiance de la princesse ; mais Aladdin, conseillé par le génie de la Lampe, réussit à déjouer ses calculs et à le tuer. — Quelques années après, le Sultan meurt et Aladdin monte sur le trône, en même temps que sa femme.

Si nous avons rappelé ici les lignes principales d'un récit aussi connu, c'est afin de bien mettre en évidence les éléments principaux du conte. Tout lecteur remarquera qu'il y est question de *deux* objets magiques : la Lampe et l'Anneau ; il est également clair que le héros, aidé par le génie de la Lampe,

accomplit *deux* hauts faits : 1° il fait transporter chez lui, à travers les airs, la princesse (et son mari); 2° il fait construire par le génie dans l'espace d'une nuit, un palais magnifique. Ceci semble bien indiquer une double source du récit. En effet, l'histoire d'Aladdin — histoire assez développée pour mériter le nom d'un petit roman — n'est que la combinaison ingénieuse de *deux* contes. La Lampe et le transport merveilleux de la princesse appartiennent au *premier* conte; l'Anneau, la construction magique du palais, ainsi que les événements depuis la rentrée en scène du magicien jusqu'à sa mort, sont empruntés à un *second* conte. Seul, l'épisode final du frère cadet du magicien a été librement *inventé* par l'auteur du récit arabe.

Laissant momentanément de côté la question de la date et de l'origine du récit auquel Galland a assuré un succès universel, nous allons examiner ces deux éléments constitutifs du conte. Nous commencerons par le second récit, celui qui a été le mieux étudié, et qui est en même temps celui qui offre le moins de problèmes à résoudre. Ce qui simplifie encore la question, c'est que nous connaissons avec certitude la forme littéraire du récit, dont l'auteur du conte d'*Aladdin* s'est servi.

Cette forme se trouve dans un manuscrit des *Mille et une Nuits* conservé en Angleterre, le manuscrit Wortley-Montague¹. Nous reproduisons avec quelques légères modifications l'analyse très bien faite qu'en donne V. Chauvin².

Le fils d'un pêcheur relâche un poisson, dont il a pitié, et se sauve dans un pays voisin, craignant la colère de son père. Au marché, il voit un juif acheter très cher un coq, qu'il soustrait à la femme du juif en lui apportant, prétendument de la part de son mari, deux poules en échange. Il trouve dans le coq un anneau magique, qui lui soumet des génies

Se mettant sur les rangs pour épouser une princesse dont les

1) Voir sur ce manuscrit la traduction des *Mille et une Nuits* par Burton, XI, 147 et suiv., XII, 312 et suiv.

2) *Ouvr. cité*, V, 68; traduction de Burton, XI, 113 et suiv.

prétendants sont punis de mort s'ils ne remplissent certaines tâches, il fait enlever une montagne de sable et bâtir un palais et épouse la princesse.

Le juif, arrivé dans le pays à la recherche de l'anneau, se doute de tout en apprenant ces merveilles, se présente au palais comme marchand de bijoux, et échange contre des anneaux neufs le vieil anneau que la princesse se rappelle avoir vu. Aussitôt elle est transportée avec le palais dans une île lointaine.

Le fils du pêcheur se retrouve sur la montagne de sable ; il achète un chien, un chat et un rat, qu'un homme offre en vente. Il traite bien ces animaux, qui sont magiciens et qui, reconnaissants, l'aident à chercher l'anneau. Arrivé à la mer, le chien passe sur son dos le chat et le rat, qui vole l'anneau au juif endormi. Au retour, le chien veut porter l'anneau dans sa gueule et force le rat, sous menace de le noyer, à le lui jeter ; mais il manque le coup et l'anneau tombe à l'eau. Le jeune homme, en apprenant cette nouvelle, est désespéré et veut se noyer. Heureusement, le poisson reconnaissant rapporte l'anneau.

Retour du château et de la princesse ; le juif est brûlé et le gendre du sultan succède à son beau-père, quand celui-ci meurt.

Ce récit appartient, ainsi que nous le verrons à une famille de contes extrêmement répandue : on peut cependant considérer comme certain que c'est bien ce conte et non un autre, du même thème, que l'auteur d'*Aladdin* a utilisé. Deux détails, qui se trouvent dans le *Fils du pêcheur* et ne se trouvent que là, le prouvent. D'abord, comme dans *Aladdin*, l'objet magique qui fait la fortune du héros, a été primitivement découvert par un sorcier et le héros s'en empare, par une ruse, selon le *Fils du Pêcheur*, par un heureux enchaînement de circonstances. selon *l'Histoire d'Aladdin*. De plus, la ruse du sorcier, qui offre un anneau neuf en échange d'un vieil anneau, rappelle de suite le fameux épisode d'*Aladdin*, où le « magicien africain » offre des lampes neuves en échange de vieilles lampes. Nous croyons donc très vraisemblable que l'auteur d'*Aladdin*, en composant son récit, avait sous les yeux ou dans sa mémoire, le conte du

manuscrit Wortley-Montague, dont l'identité avec *Aladdin* a été reconnue depuis longtemps¹.

Mais ce conte littéraire n'est que la transformation ou plutôt la déformation d'un conteur traditionnel très répandu; cette transformation a-t-elle été l'œuvre d'un littérateur professionnel, ou bien d'un conteur populaire? La question, en elle-même, n'a pas grande importance; ce qui est autrement intéressant, c'est de se faire une idée juste du récit, recueilli dans la tradition orale de maint pays, depuis la Norvège jusqu'au Japon.

Voici le résumé d'un conte grec, qui donne une idée des versions populaires du type *européen*.

Le fils d'une veuve presque sans ressources, rachète un jour un serpent, qu'on voulait tuer, une autre fois un chien, une troisième fois un chat. Le serpent le conduit à la demeure de son père en lui donnant le conseil de ne pas accepter de l'or et de l'argent, quand on lui en offrira, mais de demander en récompense l'anneau avec une pierre que son père porte au doigt. Il présente le jeune homme comme son sauveur, et celui-ci obtient en effet l'anneau: on lui apprend que, quand on lèche l'anneau, on fait paraître un homme

1) Notamment par Loiseleur-Deslongchamps (note dans son éd. des *Mille et une Nuits*, éd. *Panthéon littéraire*, p. 479), qui fit cependant fausse route en ne voyant dans l'*Histoire du Pêcheur* « qu'un abrégé très insignifiant » d'*Aladdin*. Peut-être l'auteur d'*Aladdin* a-t-il connu une version un peu plus développée: le récit recueilli en Algérie par Caire (Chauvin, *ouvr. cité*, V, 69) et qui est, une version altérée du *Pêcheur*, contient des détails qui ne sont pas dans celui-ci et se trouvent dans *Aladdin*. Le conte du Napolitain Basile (IV, 1), bien qu'altéré, est conforme, pour tous les détails essentiels, au *Fils du Pêcheur*; il provient manifestement d'une tradition orale, mais celle-ci peut être un dérivé de la version littéraire conservée dans le ms. Wortley-Montague. Le détail du coq merveilleux est très ancien. Dans un récit bouddhique, traduit du tibétain par Schiefner (*Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impér. des Sciences de Saint-Petersbourg*, VII, 676) figure de même un coq merveilleux: celui qui mange la tête deviendra roi. Comme dans le récit arabe et chez Basile, ce n'est pas celui qui a découvert le secret qui en profite. Voir aussi les contes étudiés par M. Aarne, *ouvr. cité*, p. 145 et suiv. Pour l'anneau magique ou la pierre merveilleuse dans le coq, voir Benfey, *Pantschatantra*, I, 214, note.

2) Von Hahn, *Griechische und albanesische Märchen*, Leipzig, 1864, I, 109.

noir, qui exécute tous les ordres qu'on lui donne. Revenu chez lui, le jeune homme se procure par ce moyen de la nourriture pour lui-même et sa mère ; puis, il envoie sa mère demander la main de la fille du roi. Il l'obtient, sous condition qu'il construira un palais, aussi beau que le palais royal ; le Noir fait paraître le palais en un moment. Le roi demande en outre que le jeune homme couvrira d'or le chemin qui conduit du nouveau palais au palais royal. Cela se fait.

Le jeune homme devient le gendre du roi ; au commencement, le couple est heureux ; le mari est même tellement amoureux de sa femme qu'il lui confie le secret de l'anneau. Mais, après quelque temps, la femme s'amourache d'un esclave noir, qui fait partie de sa domesticité. Une nuit, elle s'empare de l'anneau, s'enfuit avec son amant dans une île au milieu de la mer et s'y fait construire un palais par le serviteur de l'anneau. Le mari est désolé, mais le chat vient à son secours : il s'offre pour aller, avec le chien, à la recherche de l'anneau. Assis sur le dos du chien qui nage, il traverse la mer. Arrivé au château de la princesse, il cherche vainement l'anneau, finalement il découvre que le Noir tient l'anneau caché [dans sa bouche], sous sa langue. Il prend une souris, et lui ordonne, sous peine de mort, de fourrer sa queue dans le nez du Noir, pendant son sommeil. La souris exécute cet ordre : le Noir éternue et laisse tomber l'anneau, que le chat saisit vivement. Muni de l'anneau, il monte sur le chien et traverse de nouveau la mer. Mais, pendant la traversée, le chien insiste pour qu'on lui fasse voir l'anneau. Le chat finit par céder ; au moment où il veut passer l'anneau au chien, l'objet précieux tombe dans l'eau. Que faire ? Arrivé au rivage, le chat sait se faire prendre en amitié par le capitaine d'un des navires qui y sont à l'ancre, celui-ci lui donne à manger les restes d'un poisson et c'est dans ces entrailles que le chat retrouve l'anneau perdu. Il l'apporte aussitôt à son maître ; celui-ci veut tuer le chien parce qu'il a laissé tomber l'anneau, mais le chat intervient en sa faveur. Le maître lèche l'anneau, et lui ordonne de lui apporter le château qui est au milieu de la mer, ce qui se fait. Le jeune homme y entre, trouve l'esclave couché à côté de sa femme, et le tue ; puis il vit heureux avec la princesse [avec laquelle il se réconcilie].

Dans cette version, en somme assez bien conservée, le der-

nier épisode, celui du poisson, est cependant altéré ; dans un conte tchèque, où l'objet merveilleux donné au héros du conte, puis enlevé, puis reconquis par les animaux, est une *montre*, l'épisode a la forme suivante :

La montre une fois retrouvée, les deux animaux doivent de nouveau traverser la mer, le chien recommande au chat de ne pas parler pendant la traversée. D'abord, en effet, le chien ne dit mot, mais, arrivé près du rivage, il demande au chat : « As-tu la montre ? » Le chat ne répond rien : il craint de laisser tomber la montre [qu'il tient entre ses dents]. Arrivé au rivage, le chien répète la question. « Cui », dit le chat. La montre tombe dans la mer. Les deux animaux s'accusent mutuellement. Un poisson arrive près du rivage. Le chat le saisit : ils vont le dévorer. « J'ai neuf petits enfants », dit le poisson ; laissez la vie à un père de famille » — « Soit. Mais va nous chercher la montre ». — Le poisson fait la commission et les deux animaux rapportent le trésor à leur maître¹.

Quand on compare ces contes européens au récit arabe, on est frappé de la façon différente dont est compris le rôle de la femme du héros : dans les récits européens, elle est l'ennemie du héros (à cause d'un amour adultère ou d'un amour antérieur à son mariage) et le véritable auteur du vol ; dans le récit arabe, elle est complice du voleur, mais complice involontaire, par manque de réflexion. M. Aarne a montré, dans sa belle étude, que la femme joue le même rôle perfide dans presque toutes les versions européennes² du conte ; les récits asiatiques la représentent comme dupe, mais non comme coupable³. Tout le monde, accordera, je crois, au savant finlandais que les versions

1) Conte tchèque recueilli par Hrase, traduit par L. Léger, *Recueil de contes populaires slaves*, Paris, 1882, p. 129 et suiv. *La Montre enchantée*. Ce conte est très répandu en Russie et aussi en Finlande (voir le travail cité de M. Aarne) ; nous donnons en appendice, d'après Afanasiev, une forme russe, très curieuse, mais trop développée pour être insérée ici.

2) La version de Basile (où la fille du héros a, du reste, remplacé la femme) fait exception ; nous avons vu qu'elle est étroitement apparentée au récit arabe ; elle ne fait pas partie du groupe des versions « européennes ».

3) Aux récits analysés par M. Aarne on peut ajouter : F. Macler, *Contes Arméniens*, Paris, 1905, p. 57 et suiv.

asiatiques sont, sur ce point, supérieures aux versions d'Europe : on conçoit aisément que le récit ait été modifié, soit (c'est l'hypothèse de M. Aarne), sous l'influence d'autres contes où une femme s'empare par ruse d'objets merveilleux qui appartiennent au héros, soit par suite de la tendance générale des récits populaires à représenter les femmes comme légères, perfides et indignes de confiance. Si l'initiative du vol ne remonte pas à la femme, on peut se demander quel était le mobile de l'homme, dont elle est l'instrument inconscient. Ici encore, je crois, M. Aarne a vu juste : le mobile de l'homme était l'amour : il voulait enlever au héros non son palais, ni ses richesses, mais sa femme, qu'il désirait pour lui-même. (On voit que ce mobile explique par contre-coup le mobile de la femme dans les versions européennes : dans les deux cas, c'est l'amour sensuel qui fait agir ; seulement, en Europe, on a attribué le motif et la culpabilité à la femme, non à l'homme). Ce motif est clairement indiqué dans des contes indiens, où l'instigateur du vol est un roi, qui est devenu amoureux de la femme du héros¹. Le manque d'espace nous empêche d'examiner en détail, à la suite de M. Aarne, la dernière partie du récit : le rôle des animaux reconnaissants, qui réussissent à retrouver et à reporter au héros l'objet magique qui a été volé. Nous nous bornons à donner ici la forme primitive du conte, que M. Aarne restitue ainsi avec beaucoup de vraisemblance :

Un jeune homme, très pauvre, achète avec un peu d'argent qui lui reste, un chien qu'on va tuer, puis un chat qui va de même être mis à mort : les deux animaux s'attachent à leur bienfaiteur. Quelque temps après, le jeune homme trouve un serpent en danger de mort et le sauve : le serpent pour le récompenser, le conduit dans sa demeure et le père du serpent donne à celui qui a sauvé son enfant une pierre, qui lui promet de réaliser tout ce qu'il désire. Le jeune

1) Nous donnons en appendice le résumé d'un récit indien qui manque chez M. Aarne et qui est intéressant à plus d'un titre ; ce récit est littéraire, mais il est manifestement le développement d'un conte oral, analogue à ceux qu'on trouve analysés chez M. Aarne, p. 35.

homme se sert de cet objet magique pour s'enrichir ; avant tout, il se fait construire un château magnifique. Il songe à se marier et épouse la fille du roi. Mais son bonheur n'est pas de longue durée. L'objet précieux lui est volé ; grâce à la puissance magique de la pierre, le château et la femme — qui sans le savoir et le vouloir avait favorisé les projets du voleur — sont transportés au loin, de manière à se trouver dans le pouvoir d'un autre. Le jeune homme est aussi pauvre qu'il était au début. Les animaux reconnaissants, le chat et le chien, voyant le malheur de leur maître, prennent la résolution d'aller à la recherche de l'objet magique. Ils arrivent au rivage d'une mer qu'il faut traverser pour trouver le voleur. Le chat se tient sur le dos du chien, pendant que celui-ci nage. Une fois qu'ils sont arrivés au but du voyage, le chat veut s'emparer de la pierre magique ; mais cela n'est pas facile, le voleur la porte dans sa bouche. Le chat prend une souris et menace de la tuer, si elle ne lui procure pas la pierre. La souris, au milieu de la nuit, touche de sa queue les lèvres du voleur endormi : celui-ci rejette la pierre de sa bouche. Les deux animaux s'en vont au plus vite, le chat portant la pierre ; ils traversent de nouveau la mer. Mais, en route, le chat et le chien se querellent ; le chien veut, à son tour, porter l'objet précieux ; par malheur, il le laisse tomber dans la mer et un poisson l'avale. Les animaux réussissent cependant à retrouver le poisson et à se remettre en possession de la pierre. A la fin, ils reviennent chez leur maître. Celui-ci, à l'aide de la pierre, fait reparaitre son château et sa femme et est de nouveau riche et puissant.

On voit combien le conte, ainsi restitué — dans l'ensemble — avec beaucoup de vraisemblance par M. Aarne, diffère de celui du *Fils du Pêcheur* qu'a connu l'auteur d'*Aladdin* et qui en est un descendant singulièrement modifié, surtout en ce qui concerne le début (le coq et le magicien) qui a subi, comme nous l'avons vu, l'influence d'un autre récit. — Nous reviendrons plus loin sur la question de l'origine de ce conte de l'*Anneau merveilleux* ou de la *Pierre merveilleuse* ; nous allons maintenant examiner l'autre conte utilisé par le romancier arabe, car, encore une fois, quoiqu'en dise M. Aarne¹, le conte

1) P. 71 : « Wir finden zum märchen von Aladdin im volksmunde kein ande-

de l'*Anneau* ne suffit pas à expliquer *Aladdin*. Cet autre conte, mis par écrit et comparé à *Aladdin* il y a longtemps par les frères Grimm, et que nous appellerons le conte de la *Lampe*, se rencontre bien moins fréquemment¹; il est cependant répandu sur une vaste aire géographique, puisqu'on l'a rencontré depuis la Bretagne jusqu'en Sibérie et du Danemark jusqu'en Égypte.

Pour donner une idée de ce conte, je reproduis ici un conte allemand du Harz, d'après l'analyse de M. E. Cosquin :

« Un vieux soldat, renvoyé du service sans le sou, bien qu'ayant fidèlement servi le roi, arrive chez un charbonnier au milieu d'une forêt. Le charbonnier et lui se lient d'amitié et ils font ménage ensemble. Un jour, le charbonnier demande au soldat si, pour leur bonheur à tous deux, il veut se laisser descendre dans un puits de mine, où sont entassés d'immenses trésors, et lui rapporter un paquet de bougies qui s'y trouve. Le soldat y consent. Arrivé au fond du puits, il voit, au milieu d'une grande salle brillamment éclairée, un homme de fer assis sur un trône et, auprès de lui, trois caisses remplies d'or, d'argent et de pierreries; le paquet de bougies est au-dessus de la porte. Le soldat le prend, puis il remplit ses poches de pierreries et se fait remonter par le charbonnier. Le lendemain, il trouve celui-ci mort. Il s'en va dans une ville et y vit en grand seigneur. Mais un jour vient où ses richesses sont épuisées. Voyant qu'il n'a plus même de quoi acheter de l'huile pour sa lampe, il prend une de ses bougies et l'allume. Aussitôt paraît l'homme de fer. Le soldat lui demande un sac d'or et se rend dans la ville du roi dont il a été si mal récompensé. Il ordonne à l'homme de fer de

res vorbild als das... zauberringmärchen ». — P. 72, l'auteur reconnaît cependant que l'auteur a utilisé « des matériaux pris d'ailleurs » (*fremde märchenstoffe*). par exemple, l'histoire de la fille du sultan transportée à travers les airs. — Mais ces éléments étrangers au conte de l'*Anneau* (magicien connaissant un objet merveilleux caché, la recherche de cet objet par le héros, sa querelle avec le magicien la princesse transportée, etc.) ne sont pas pris à droite et à gauche; ils font partie, comme nous le verrons, d'un seul et même récit.

1) Les versions vraiment populaires, s'entend; il y a des versions pseudo-populaires qui dérivent d'*Aladdin*.

lui amener pendant la nuit la princesse ; il fait faire à celle-ci, pour se venger du roi, l'ouvrage d'une servante, et la maltraite. Le roi dit à sa fille de marquer à la craie la porte de la maison où elle sera transportée ; mais l'homme de fer marqua de la même manière toutes les maisons de la ville. Le roi dit alors à la princesse de cacher son anneau d'or sous le lit. On trouve l'anneau et le soldat est condamné à être pendu. Pendant qu'il est en prison, il réussit à se faire apporter ses bougies, et quand il est au pied de la potence, il obtient du roi, comme dernière grâce, la permission d'en allumer une. Aussitôt l'homme de fer arrive, un gourdin à la main, et assomme le bourreau et les spectateurs. Le roi crie au soldat de lui faire trêve et lui donne sa fille en mariage ¹.

Autre version, recueillie par les frères Grimm ².

Le héros est également un ancien soldat ; il arrive dans une maison solitaire, où demeure une ouvrière, qui lui donne l'hospitalité. Elle lui demande de descendre dans un vieux puits desséché, pour y prendre « une lumière » qu'elle y a laissé tomber. Elle fait descendre le soldat, qui trouve la lumière ; elle le hisse en haut, mais au moment où il arrive près de la margelle du puits, elle veut avant tout lui prendre la « lumière », l'autre refuse de la donner, avant d'être sur la terre ferme ; la vieille, furieuse, le laisse retomber. Il n'a pas grand mal ; mais il comprend que sa position est désespérée. Comme dernière consolation, avant de mourir, il allume à la « lumière » sa pipe ; alors paraît un petit homme noir, qui lui demande ce qu'il veut. « Fais-moi sortir d'abord du puits ». Le petit homme le prend par la main et le fait sortir par un chemin souterrain ; il montre les trésors que la sorcière a cachés dans le puits et le soldat prend avec lui autant d'or qu'il peut en porter. Revenu à la lumière, il ordonne au petit homme de faire mener la sorcière devant la justice, ce qui se fait.

Arrivé dans la ville, le soldat s'y installe dans le meilleur hôtel. — Suit l'épisode de la princesse, à peu près comme dans le conte précédent. — Le roi, averti, ordonne à sa fille de prendre avec elle un sac plein de pois, après y avoir fait un trou ; les pois, en tombant,

1) Em. Cosquin, *Contes popul. de Lorraine*, t. II, remarques du n° 31.

2) N° 116 de leur collection : *La lumière bleue*.

doivent désigner la maison du ravisseur; mais le petit homme déjoue la ruse en répandant des pois dans toutes les rues. Le soldat est finalement découvert au moyen d'un soulier que la princesse a caché chez lui. En prison, le soldat trouve moyen de se faire apporter sa pipe et sa lumière; condamné à mort, il évoque le petit homme, qui assomme les juges et leurs aides; le roi, effrayé, accorde au soldat la main de sa fille.

Ici nous retrouvons le magicien d'*Aladdin*, sous la figure d'un sorcier; le sorcier devient une sorcière dans le conte lorrain noté par M. Cosquin.

Le héros, cette fois encore, est un vieux soldat, La Ramée, qui s'enfuit après avoir tué son colonel; il passe en Angleterre. Une vieille femme lui donne l'hospitalité. Elle lui dit: « Je sais une chose qui peut faire ma fortune et la tienne. Dans un endroit se trouve un château, dont je te dirai le chemin; rends-toi à ce château, entres-y hardiment. Dans la première chambre, il y a de l'or et de l'argent sur une table; dans le second, des lions; dans le troisième, des serpents; dans le quatrième, des dragons; dans le cinquième, des ours; dans le sixième, trois léopards. Tu traverseras toutes ces chambres rapidement et sans t'effrayer. Entré dans la septième chambre, tu verras un homme de fer, assis sur une enclume de bronze, et derrière cet homme de fer, une chandelle allumée: marche droit à la chandelle, souffle-la et mets là dans ta poche. Il te faudra ensuite passer dans une cour où se trouve un corps de garde; les soldats te regardent, mais toi ne tourne pas les yeux de leur côté, tiens-les toujours fixés à terre. Et surtout aie bien soin de faire ce que je te dis, sinon il t'arrivera malheur ».

La Ramée agit d'après ces indications; quand il fut hors du château, il s'avisa d'allumer la chandelle dont il s'était emparé; l'homme de fer, serviteur de la chandelle, parut devant lui et lui dit: « Maître que voulez-vous? » — « Donne-moi de l'argent ». L'homme de fer donna son sac et disparut. — La Ramée se rendit à la capitale du royaume; subitement, il vit la vieille sorcière qui lui réclama la chandelle. Il imagina des prétextes pour ne pas la donner; voyant qu'elle le menaçait, il la tua. — Arrivé à la capitale, il se procura de l'argent au moyen de sa chandelle. Un jour, il lui prit la fantaisie

de se faire amener pour la nuit la fille du roi d'Angleterre; comme elle refusait de l'épouser, il l'obligea à passer la nuit dans un coin de la chambre; le matin, elle fut ramenée chez elle par le serviteur de la chandelle. — Elle raconta son histoire à son père, qui consulta une fée; la fée eut l'idée qu'on devait donner à la princesse un sac de son, qu'elle devait laisser tomber dans la maison où elle avait été transportée. Le serviteur déjoua la ruse en répandant du son partout. — Une seconde fois, la fée conseille au roi de donner à la princesse une vessie pleine de sang: elle devait la percer dans la maison où elle aurait été transportée. Mais le serviteur pénétra dans les écuries du roi, tua les chevaux et les bœufs, et répandit le sang de tous les côtés. La troisième fois, le roi mit des gardes près de la princesse; « l'homme de fer » se déclara impuissant; La Ramée y alla cependant, fut pris, condamné à mort. Il trouva moyen de se faire apporter la chandelle, sortit de prison, grâce à « l'homme de fer », déclara la guerre au roi, etc. (la fin du conte est altérée).

Le conte breton, noté par F. Luzel¹, a la plus grande analogie avec le conte lorrain.

Ici également, le héros est un soldat, qui s'enfuit après avoir tué son capitaine; lui aussi demande l'hospitalité à une vieille femme, qui est sorcière, et qui l'envoie « à un vieux château », d'où il doit rapporter un flambeau². Iann (c'est le nom du héros) entreprend l'expédition: la cour du château, qu'il traverse, est remplie de bêtes venimeuses; la première salle est pleine de pièces d'argent et Iann en remplit ses poches; il fait de même dans la deuxième salle, pleine de pièces d'or; dans la troisième salle, il trouve un Homme de fer, tenant un flambeau, qui brûle d'une lumière bleue. Iann l'enlève, l'éteint et part. Dans sa hâte, il le met dans la doublure de sa veste et croit plus tard l'avoir perdu, ce qui amène une querelle, entre lui et la sorcière, quand celle-ci réclame le flambeau; [mais il ne la tue pas]. — La suite ressemble de nouveau singulièrement au conte lorrain: Iann, lui aussi, arrive en Angleterre, à Londres, y

1) *Contes popul. de la Basse Bretagne*, III, 77 et suiv.

2) Dans ce conte, le sorcier dit d'avance que le flambeau « donne ce qu'on désire ». Cette révélation vient certainement trop tôt; c'est une erreur propre à cette version.

mène joyeuse vie, grâce au flambeau, devient amoureux de la princesse et la fait apporter chez lui par « l'Homme de fer ». Mais ici il y a une variante des plus remarquables : dans les versions précédentes, le héros humiliait la princesse, mais ses relations avec elle restaient innocentes ; il en est autrement dans le conte breton : elle devient enceinte et c'est la découverte de son état qui donne l'idée de rechercher l'homme qui l'a fait amener chez lui. Ici encore, le roi, père de la princesse, agit d'après les conseils d'une vieille sorcière, qui imagine d'abord l'expédient d'un sac troué, rempli de farine (l'Homme de fer riposte en répandant de la farine partout), puis celui d'une boule rouge enchantée, qui doit marquer la porte de la maison. Iann est arrêté après cette seconde épreuve et condamné à mort ; suit la scène de l'échafaud : sur l'ordre de Iann, le roi et les personnes présentes s'enfoncent jusqu'au cou dans la terre et Iann menace de leur couper le cou si on ne lui donne pas la princesse en mariage (Pour la suite du récit, voir l'Appendice III).

Le conte danois d'Andersen¹, malgré des traces évidentes de rédaction littéraire, doit être la reproduction d'un conte populaire authentique ; il ne dérive certainement pas du récit des frères Grimm.

On y retrouve le soldat et la vieille sorcière qui envoie chercher « un briquet ; » le soldat, sur les indications de la sorcière, doit descendre dans un arbre creux ; au fond de l'arbre est un corridor bien éclairé ; il y a trois portes, donnant sur trois chambres ; dans chaque chambre, il y a une caisse, surveillée par un énorme chien ; la sorcière indique au soldat le moyen d'apprivoiser le chien, après quoi, il peut puiser dans les caisses ; il trouvera dans la première chambre de la monnaie de cuivre ; dans la seconde, de la monnaie d'argent ; dans la troisième, de la monnaie d'or. Le soldat trouve le briquet, mais, de retour, il a une querelle avec la sorcière ; il la tue. Il va à la ville et y dépense tout l'argent qu'il a puisé dans les caisses. Redevenu pauvre, il a pour la première fois l'idée de se servir du briquet : quand il le frappe une fois, c'est le chien de la

1) *Contes*, trad. Soldi, 2^e édition, Paris, Hachette, 1862, p. 27 et suiv., *le Briquet*.

monnaie de cuivre qui paraît ; deux fois, c'est celui de la monnaie d'argent ; trois fois, c'est celui de la monnaie d'or. — Il se fait apporter par un des chiens la fille du roi ; la seconde fois, une des dames d'honneur court après la princesse et marque à la craie la porte de la maison où le chien est entré ; mais le chien marque toutes les portes des maisons. Lors du troisième enlèvement, la reine attache au dos de sa fille une petite poche, remplie de grains de sarrazin, à laquelle elle fait un trou ; on découvre la maison par les grains répandus dans les rues. Le soldat est ainsi découvert et condamné à être pendu. La façon dont il rentre en possession de son briquet rappelle les contes déjà cités ; quand le héros bat le briquet, les trois chiens arrivent, tuent les juges, le roi et la reine. Le soldat devient roi.

Ce que ce conte a de particulier — outre le trait remarquable de la sorcière tuée, qu'on retrouve dans le conte lorrain — ce sont les trois énormes chiens, remplaçant « l'homme de fer » ou « le petit homme » des contes précédents. Cette conception singulière pourrait bien être le résultat d'une simple confusion. On se rappelle, dans le conte lorrain, cette multitude de bêtes — serpents, dragons, ours, léopards — qui se trouvent dans le château et semblent avoir pour mission d'en garder les trésors ; on les retrouve dans le conte breton, sous forme de « bêtes venimeuses ». Il est probable que les chiens du récit danois sont également un souvenir des animaux féroces du conte lorrain : les animaux gardiens ont finalement pris la place et le rôle de « serviteur » de l'objet lumineux¹.

Notons encore que, dans le conte danois, comme dans les récits allemands, le talisman cherché semble se trouver dans un souterrain.

Nous avons jusqu'ici trouvé notre conte chez des populations de langue germanique, romane et celtique. Le récit doit avoir pénétré également dans le monde slave, bien que je ne

1) Ces animaux gardiens pourrait bien être un emprunt à des contes d'un autre type ; mais le fait qu'on les retrouve à la fois en Lorraine, en Bretagne et au Danemark indique que cet emprunt a dû être assez ancien.

sois pas en état de citer des versions complètes, non contaminées du récit; mais le « briquet » se retrouve dans des récits russes¹, combiné avec des données d'origine différente. Bien plus loin, vers l'Est, nous retrouvons notre récit dans un conte des Tatares de la Sibérie qui est, comme nous le verrons, pour la majeure partie, un emprunt à une version littéraire, mais qui contient de plus une donnée qui doit provenir d'une version orale.

Je n'ai pas trouvé de version *populaire* du conte de la *Lampe*, recueillie en Syrie ou en Égypte, là où fut composé, selon toute² vraisemblance, le conte d'*Aladdin*; mais il y a une version curieuse chez un peuple d'Europe qui a profondément subi l'influence de l'Islam, à savoir les Albanais³; en voici le résumé :

Un jeune homme ruiné achète un coffre, qu'offre en vente un juif, qui passe dans la rue. Il en sort un petit nègre, avec une longue pipe, qui lui demande : « Veux-tu que je t'en apporte encore? » — « Non, je n'en ai pas besoin » — Un jour qu'il était assis dans le jardin, le nègre lui demanda : « Veux-tu que je t'apporte ce soir la fille du roi? » — « Avec plaisir ». — Le soir, le nègre apporte la princesse, et la rapporte le lendemain matin au palais. Ce manège dure quelque temps : la princesse devient enceinte. Son père lui recommande d'enduire sa main de couleur et de marquer la porte de la maison ; le nègre marque ainsi toutes les maisons de la ville. Le roi ordonne ensuite à sa fille de verser sur son amant un verre

1) Conte chez Afanasiev, n° 136 (t. II, p. 118, éd. de Moscou, 1897) : un briquet qui, quand on frappe, fait paraître deux individus qui exécutent les ordres qu'on leur donne ; ils figurent dans un récit apparenté au n° 15 des *Griechische und alban. Märchen* de von Hahn ; conte noté par Romanov, analysé par Aarne, o. c., p. 31 ; la suite est le conte de l'Anneau (forme populaire), puis le conte des objets magiques. — Un troisième conte, noté par Kkoudiakov, où il est question d'un homme qui fait descendre un jeune homme dans un souterrain (Aarne, p. 29) pourrait être un souvenir du conte littéraire d'Aladdin.

2) Nous verrons plus loin qu'un orientaliste désigne l'Égypte comme le pays où le conte littéraire d'Aladdin a été composé.

3) Dozon, *Contes albanais*, Paris, 1881, in-18, p. 77 et suiv. : *le Coffre merveilleux*.

d'eau-de-vie ; le lendemain, on proclame que tout le monde sera admis gratuitement aux bains publics ; le jeune homme y va, est reconnu à l'odeur d'eau-de-vie qu'exhalent ses habits, arrêté et condamné à mort. Le nègre apprend ce qui se passe ; il se rend sur les lieux et s'arrache un poil de la barbe ; ce poil se change aussitôt en un firman, qui ordonne au colonel qui commande de ne pas pendre le jeune homme, mais les gens qui l'accompagnent ; le colonel se conforme à cet ordre. — Le roi veut se débarrasser du nègre en l'envoyant combattre des sauvages ; mais le nègre revient victorieux et le roi finit par donner sa fille en mariage au jeune homme.

Ici le talisman lumineux, lampe, briquet, etc., a disparu, bien que la *pipe* en semble un vague souvenir ; le sorcier qui envoie chercher le briquet dans un souterrain ou château merveilleux manque également ; mais on retrouve l'aventure de la princesse, qui devient enceinte, comme dans le conte breton ; l'épisode final, enfin, celui de l'exécution du héros. se présente déformé ; mais il s'éclaircit quand on compare une forme littéraire du récit qui, ainsi qu'on le verra, est relativement ancienne et qui, par son origine, nous transporte de nouveau en Syrie ou en Égypte. *

Dans quelques manuscrits des *Mille et une Nuits* on trouve, sous des formes diverses, un conte, dont voici l'aspect le plus simple :

Un magicien arrive à Bagdad et y voit un jeune restaurateur beau et élégant, mais d'un aspect maladif ; interrogé, le jeune homme déclare qu'il meurt d'amour pour la fille du calife, qu'il a vue un jour qu'elle se rendait au bain. Le magicien se déclare prêt à l'aider dans ses amours, et lui enseigne une conjuration, qui a pour effet que la princesse est transportée, chaque nuit, dans son lit, vers la demeure du restaurateur. La jeune fille se trouvant finalement enceinte, le calife l'interroge et est mis au courant de son aventure.

1) *Mille et une Nuits*, trad. anglaise de Burton, édit. 1894, XII, 82 et suiv. ; Th. Nöldeke, *Das arabische Märchen vom Doctor und Garkoch*, dans *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, année 1891.

Le visir, consulté, dépose sur le lit de la princesse un petit sac ouvert, rempli de grains de millet ; la nuit suivante, le sac est transporté en même temps que le lit et la princesse : le millet, tombé du sac, indique le chemin de la maison du restaurateur. Le calife et le visir vont avec des troupes pour arrêter le coupable ; mais, par une opération magique, le sorcier entoure la maison d'un profond courant d'eau, de sorte que le calife et ses soldats, menacés d'une noyade, sont obligés de rebrousser chemin, après que le magicien a promis au calife de se présenter à la cour. Retourné au palais, le calife voit en effet arriver le magicien, accompagné du jeune restaurateur ; il fait venir le bourreau et lui ordonne de couper la tête du jeune homme ; mais le sabre décapite un des valets du bourreau, puis le bourreau lui-même. Sur le conseil du visir, le calife reconnaît son impuissance, se réconcilie avec le magicien et le jeune homme et promet à ce dernier la main de sa fille. Le sorcier amuse ensuite le calife et son visir en leur donnant de nouvelles preuves de sa puissance magique : il anime deux lions, représentés sur une portière de soie ; il prie le visir de se mettre dans une baignoire : le visir croit qu'il se trouve dans une mer agitée ; il se voit transformé en femme, se marie, a sept enfants, se trouve ruiné, veut se noyer, et se retrouve dans sa baignoire. Son illusion n'avait duré en réalité que quelques instants. Le calife qui, lui aussi, tente l'expérience, trouva également des aventures qui durent des années et se retrouve dans la baignoire au moment où il est condamné à mort et sur le point d'être pendu. Lui et le visir se racontent en riant leurs expériences imaginaires ; on dresse le contrat de mariage du jeune homme avec la princesse et le magicien reste à la cour du calife, comblé d'honneurs.

Il existe, de ce récit, deux autres versions. La première, qui se trouve dans deux manuscrits de Paris (Nöldeke, p. 46-47) ne paraît pas contenir des traits bien intéressants ; la seconde, dans un manuscrit de Strasbourg (Nöldeke, p. 47-49) offre des variantes dignes d'attention : le sorcier est un Maghribi (homme de l'Afrique du Nord) exactement comme le magicien du conte d'*Aladdin* ; les amours du jeune homme et de la princesse (ici la fille du célèbre Haroun, le calife-type des *Mille et une Nuits*) sont platoniques ; la ruse du sac de millet est rem-

placée par celle de la craie rouge, avec laquelle la princesse doit marquer la porte de la maison.

Mais ce qui fait surtout l'intérêt de cette version, c'est qu'elle a servi de base à une partie considérable d'un roman turc sur Avicenne (Ibn-Sina), le célèbre médecin-philosophe du XII^e siècle; c'est celui qui joue, dans le roman le rôle du sorcier qui protège les amours du jeune homme (ici un confiseur). Or, la plus ancienne rédaction de ce roman aurait été écrite sous le sultan Mourad III (1574-1595; Nöldeke, p. 50-54). La version du conte conservée dans le manuscrit de Strasbourg est nécessairement antérieure à cette date; l'autre, plus simple, analysée en premier lieu, doit être encore plus ancienne, et remonte au XV^e siècle, peut-être au XIV^e.

Nous ne pouvons difficilement remonter beaucoup plus haut, à cause de l'origine de la dernière partie du conte. Cette dernière partie rappelle de suite, à ceux qui ont lu dans la traduction de Pétis de la Croix le roman turc des *Quarante Visirs*, le conte intitulé *Histoire du scheikh Schehabeddin*¹. Le sultan d'Égypte refuse de croire à une circonstance merveilleuse de la vie de Mahomet; pour le convaincre de la possibilité de cette circonstance, le scheikh prie le sultan de prendre place dans une cour pleine d'eau, en tenant la tête sous l'eau; comme le calife du conte arabe, le sultan croit, en quelques moments, traverser des aventures qui durent des années (dans le conte turc, elles n'ont pas un caractère grotesque). Finalement, le sultan furieux, fait mettre à mort le thaumaturge². Or, le « scheikh Schehabeddin » est un personnage historique, le mystique Schihâbeddin, réellement mis à mort en 1192 à Alep par ordre de Saladin, le célèbre sultan d'Égypte, sur la dénonciation de théologiens orthodoxes, qui

1) *Contes turcs (les Quarante Visirs)*, trad. de Pétis de La Croix, réimprimée à la suite des *Mille et un Jours*, édit. du Panthéon littéraire, p. 306 et suiv. ; abrégé du même récit chez Nöldeke, p. 6-7.

2) Pétis de La Croix, dans sa traduction, a substitué à cette fin tragique un dénouement heureux.

l'accusaient d'hérésie. Devenu illustre par cette fin tragique, Schihâbeddîn acquit bientôt une réputation de thaumaturge; un auteur mort en 1269-1270 lui attribue la connaissance de la *sîmyd* (du grec *σημεῖον*), l'art de faire paraître des images fantastiques; le conte turc¹, évidemment traduit d'un conte arabe plus ancien et perdu, n'est que la mise en œuvre de cette croyance. L'histoire du *Sorcier et du restaurateur*, dont la fin est une imitation fort libre de ce récit arabe perdu, et dont une rédaction modifiée a été utilisée, comme nous l'avons vu, dans le roman turc sur Avicenne, écrit entre 1574 et 1595, ne peut guère avoir été composée avant le xiv^e siècle ou après le xv^e (Nöldeke, p. 54).

Mais, si la fin du conte du *Sorcier et du jeune restaurateur* est empruntée au récit légendaire sur Schihâbeddîn, la plus grande partie ce conte est manifestement inspirée du récit de la *Lampe*; nous en retrouvons dans le récit littéraire les éléments principaux : le transport nocturne de la princesse, sa grossesse subséquente, la ruse pour découvrir la demeure de son amant, finalement la scène où le souverain veut faire mettre à mort l'homme qui a abusé de sa fille; seul le début du récit — la descente dans un souterrain [ou la visite à un château] où se trouve le talisman — manque dans le récit littéraire. Le Sorcier n'essaie plus de faire du héros son instrument inconscient; il lui est, au contraire, secourable et remplace en quelque sorte le troisième personnage essentiel du conte : l'être surnaturel, serviteur de la Lampe.

Ce récit littéraire, ainsi constitué, a été porté par les Musulmans jusqu'en Sibérie. Radlov² a noté chez les Tartares-Tobol de la Sibérie Méridionale un conte qui, pour la marche générale,

1) Le roman des *Quarante Visirs* a été composé sous le règne du sultan Mourad II (1421-1451), d'après des sources anciennes, soit pour le cadre (emprunté à l'ancien roman de *Sindibâd*) soit pour les récits placés dans ce cadre.

2) *Proben der Volksliteratur der turkischen Stämme* IV (Saint-Petersbourg 1872), p. 274 et suiv.

reproduit la version littéraire, mais qui contient au moins un détail important qui doit provenir de la tradition orale. On y retrouve le jeune restaurateur, lié avec un sorcier, qui porte ici la titre de *molla*. Le jeune homme étant devenu amoureux de la fille du prince, le molla fabrique un « homme de bois », qui, chaque nuit, apporte la princesse au jeune homme, sans que personne s'en aperçoive. La jeune fille étant devenue enceinte, son père l'interroge : elle raconte ce qui lui arrive. Le prince recommande à sa fille d'enduire sa main de cire et de marquer ainsi la porte de la maison où elle est transportée ; sur le conseil du *molla*, le jeune homme marque toutes les maisons de la ville. Le prince fabrique alors un coq de cuivre, qui doit saisir l'amant et le transporter au palais ; mais, de nouveau guidé par le *molla*, le jeune homme lance une pierre dans les airs et c'est cette pierre que le coq saisit et transporte. Finalement, le sorcier obtient pour son protégé la main de la jeune fille, après avoir amusé le prince par un enchantement pareil à celui qui est décrit à la fin du conte arabe.

On voit que, dans ce récit, l'épisode si important de la mise à mort du héros a été oublié¹ ; en revanche, on a ajouté un « homme de bois » qui ne figure dans aucune des versions du conte arabe. Cet « homme de bois » rappelle de suite par sa nature et le rôle qu'il joue « l'homme de fer » des contes français et allemands et il est difficile de pas établir un rapport historique entre les deux conceptions si semblables. Il faut probablement admettre que le conte sibérien, d'origine littéraire dans son ensemble, a subi l'influence d'une version orale, analogue à celles recueillies en Europe et dans laquelle figurait l'être surnaturel, serviteur de la Lampe, qui transporte la princesse. Quant au « coq de cuivre », que nous n'avons pas retrouvé ailleurs, ce doit être l'invention d'un narrateur sibérien qui a voulu donner un pendant à « l'homme de bois ».

1) Le sac rempli de millet de la version la plus simple du conte arabe est ici remplacé par la ruse de la porte marquée à la main, mais celle-ci se retrouve, comme nous l'avons vu, dans la version littéraire plus développée.

L'intérêt de ce récit arabe, qui a pénétré jusqu'en Sibérie, réside surtout dans sa date : il prouve que notre conte existait en pays musulman au xv^e siècle au moins. Il circulait à la même époque en Europe : nous retrouvons l'épisode essentiel de la princesse dans un poème allemand du xv^e siècle, où il est rattaché au nom d'Albert le Grand, le célèbre philosophe scolastique : nous avons vu le même épisode s'attacher en Turquie au nom d'un autre savant célèbre, Avicenne.

De bonne heure, le savoir très réel d'Albert le Grand ayant pris, dans l'imagination du public, des proportions fantastiques, donna lieu à des récits merveilleux : on en trouve quelques-uns chez le chroniqueur brabançon Louis de Velthem, qui écrivait vers 1315. Plus tard, on lui prêta des exploits amoureux : un *meistergesang* allemand¹ du xv^e siècle lui attribue, sous d'autres noms, l'aventure mise d'ordinaire sur le compte de Marguerite de Bourgogne et de Buridan et qui fait le fond de la *Tour de Nesle*². Un autre *meistergesang* de la même époque raconte à son propos l'histoire que voici :

Un roi de France qui régnait à Paris, avait une fille merveilleusement belle. A cette époque étudiait à l'Université de Paris un jeune savant, Albertus, qui devint amoureux de la fille du roi : il résolut de l'amener chez lui et se servit pour cela de la magie noire (*schwarze kunst*) ; il l'enleva en effet de la demeure du roi et la transporta chez lui, sans qu'aucun veilleur s'en aperçût ; après « en avoir fait sa volonté », il la ramena chez elle avant l'aurore. — Ce manège dura assez longtemps ; mais la jeune fille eut l'air triste ; la reine s'en aperçut, l'interrogea et apprit la vérité. La princesse ajouta que le jeune homme qui l'enlevait ainsi secrètement de son lit, cachait son visage, grâce à son art ; par son art également, il l'empêche de crier au moment où il l'enlève ; « il vient ainsi quand il veut et me trans

1) On sait que le poème appelé *meistergesang* développait souvent, sous la forme lyrique artificielle que les *meistersinger* avaient héritée des *minnesinger*, le sujet d'un conte ou d'une nouvelle.

2) J. Sighart, *Albert le Grand* (traduction française, Paris, 1862), p. 113.

porte »¹. La reine mit le roi au courant, et la princesse confirma son récit.

Le roi, furieux, fit peindre en blanc toutes les maisons de la ville de Paris ; puis, il donna à sa fille une boîte avec une matière colorante rouge. Au moment où le jeune homme, après avoir enlevé de nouveau la princesse, allait l'introduire dans la maison où il demeurait, elle marqua le mur extérieur avec la teinture rouge ; grâce à cet artifice, le roi, en parcourant la ville le lendemain, put découvrir la maison. On expédia des gens pour arrêter les habitants, on trouva l'étudiant, qui fut surpris, mais réussit à garder sur lui un peloton de fil. Il fut condamné à être décapité. — Albertus pria le roi de lui faire grâce : sur son refus, il prit la pelote, cachée dans son sein, la mit dans sa bouche et disparut, en prononçant le souhait d'être transporté à Ratisbonne. Là, il se repentit, devint évêque et écrivit des livres très savants².

On reconnaît ici des traits de notre récit, un peu plus défigurés que dans le conte du *Sorcier et d'une jeune restaurateur*. Ce qui est surtout curieux, c'est que le héros, Albert le Grand, transporte lui-même en volant à travers les airs, la princesse dont il est amoureux : il joue ainsi le rôle du serviteur de la Lampe dans les récits oraux et dans *Aladdin*. Ce qui fait l'intérêt principal de ce récit, c'est qu'il prouve que le conte était connu en Occident au xv^e siècle³.

1) « Ja wann er will so thut er sich herschwingen und führt mich hin mit ganzer macht ».

2) *Altteutsche Volks-und Meisterlieder... herausgegeben von J. Görres*. — Frankfurt. a. M. 1817, in-8, p. 195 et suiv. : *Albertus Magnus*. — Le poème est tiré du ms. de Heidelberg actuellement coté 214 (fol. 14 a), du xv^e siècle ; voir K. Bartsch, *Die altdeutschen Handschriften der Universität-Bibliothek in Heidelberg*, Heidelberg, 1887, in-folio, p. 119 et suiv., spécialement pour cette pièce, p. 121, col. a.

3) Il est bien possible que l'épisode de la princesse se retrouve dans une autre histoire de magicien, composée à la fin du moyen-âge. Dans le livre populaire sur Virgile, celui-ci transporte chez lui, à travers les airs, la fille du Soudan, voir le texte du xv^e siècle : *Les faictz merueilleux de Virgille*, chez Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, 2^a édit., II, 294-296. M. Comparetti n'a pas songé à notre conte, il indique comme source possible un récit bien connu *Pancatantra* (ouvr. cité, II, 170 note 1). Cependant l'analogie du récit français

Nous avons maintenant entre les mains les données nécessaires pour nous faire une idée approximative du second des deux contes dont la réunion a formé l'histoire d'Aladdin. Le ressort de l'action était un objet merveilleux, un talisman au pouvoir duquel était soumis un être surnaturel. Ce talisman est, le plus souvent, un objet qu'on peut allumer ou par lequel on peut allumer un autre objet : un paquet de bougies, un cierge, un briquet ; dans un conte hongrois cité par les frères Grimm, c'est une pipe. La *lampe* dans *Aladdin* est en rapport avec cette idée ; là où l'objet magique a un autre caractère (le *coffre* dans le conte albanais) nous devons admettre qu'il y a eu altération. Dans les contes populaires, on évoque l'être surnaturel attaché à l'objet en *allumant* les bougies, le cierge, etc. ; dans *Aladdin* c'est en *frottant* la lampe qu'on fait paraître l'esprit, serviteur du talisman, ce qui est moins logique ; il est probable que c'est l'analogie de l'Anneau, qu'on *frotte* également pour faire paraître l'esprit qui y est attaché, qui a amené ici l'altération de la donnée primitive. Ce détail a son importance : il prouve que les récits populaires que nous avons analysés sont indépendants du récit littéraire, cependant assez répandu.

Ces détails fixés, nous pouvons nous représenter ainsi en gros l'action du conte archétype.

Un jeune homme ¹ sans le sou, fait par hasard la connaissance d'un sorcier ². Ce sorcier le prie d'aller chercher pour lui dans un souterrain ³ une lampe ; il lui donne les détails nécessaires pour se guider

avec notre conte est bien plus frappante ; on trouve même dans le livre populaire la scène où le roi (le soudan) veut mettre à mort le héros (Virgile), qui s'est laissé prendre. Mais il faut avouer que, si nous avons réellement affaire ici au conte de la *Lampe*, il a été bien plus modifié que dans le récit sur Albert le Grand. Nous ne donnons par conséquent ce rapprochement qu'en seconde ligne.

1) Dans les versions de l'Europe occidentale, le héros est d'ordinaire un soldat. Cette altération se comprend, les soldats jouant un grand rôle dans les contes modernes.

2) La *sorcière* ne paraît que dans quelques contes européens.

3) Dans les contes lorrain et breton : un château. Mais le souterrain se trouve à la fois dans *Aladdin* et dans des contes allemands et danois.

dans le souterrain et lui dit qu'il y trouvera des richesses qu'il pourra garder pour lui; mais il doit apporter la lampe au sorcier. L'expédition souterraine du jeune homme réussit; il met dans ses poches de l'or et des objets précieux qu'il a trouvés dans le souterrain, en même temps que la lampe. Une fois sorti du souterrain, le jeune homme a, pour une raison ou une autre, une querelle avec le sorcier; il le tue. Il garde sur lui la lampe, dont du reste il ne connaît pas la valeur. Pendant quelque temps, il mène joyeuse vie, grâce à l'or trouvé dans le souterrain; cette ressource épuisée, il ne sait que faire, quand il découvre par hasard le pouvoir de la lampe et en profite pour se faire donner de l'argent par l'esprit, serviteur de la lampe. Un beau jour, il devient amoureux de la fille du roi: il donne à l'esprit l'ordre de la lui apporter chaque nuit, avec la couche sur laquelle elle repose¹, et de la rapporter chaque matin au palais. La princesse étant devenue enceinte, le roi oblige sa fille à lui raconter les enlèvements nocturnes; pour découvrir la demeure du coupable, on donne à la princesse un sac troué rempli de millet (ou de quelque substance analogue); le millet, tombant du sac, pendant qu'on la transporte à travers les airs, indiquera le chemin qu'elle a pris et la maison où elle est amenée. Mais l'esprit, qui s'est aperçu de la précaution, répand du millet dans toutes les rues. Le roi essaie d'une nouvelle ruse: il donne à sa fille une substance colorante, avec laquelle elle doit marquer la porte de la maison. L'esprit marque de même toutes les maisons de la ville. — Enfin, un troisième stratagème, sur lequel les différentes versions ne sont pas d'accord, livre le jeune homme au roi; il est condamné et va être mis à mort. Mais il a trouvé moyen de garder sur lui la lampe²: sous un prétexte quelconque, il obtient la permission de l'allumer; l'esprit paraît et donne de telles preuves de sa puissance que le roi, terrifié, consent à faire du jeune homme son gendre.

On voit que les deux contes, celui de la *Lampe* et celui de

1) Détail commun à *Aladdin* et au conte du *Magicien et du restaurateur*; il s'est en outre égaré (voir l'*Appendice III*) dans un conte indien du type de l'Anneau.

2) La version des contes européens modernes, d'après laquelle le jeune homme trouve moyen de se faire apporter en prison la chandelle (briquet etc.) est par trop enfantine.

l'Anneau, tout en étant, pour le fond complètement différents, présentent une grande ressemblance extérieure : ils roulent tous les deux sur un objet merveilleux qui procure tout ce qu'on désire. Cette ressemblance est particulièrement frappante quand on prend, comme représentant du conte de *l'Anneau*, le récit arabe du *Fils du Pêcheur*, où figure également un sorcier, tout comme dans le conte de la *Lampe* ; ce n'est donc pas étonnant si les deux récits se sont combinés dans un cerveau qui les connaissait tous les deux¹ et ont produit le conte d'*Aladdin*, si universellement apprécié et connu.

Cette popularité est méritée et il faut avouer que le conteur anonyme qui a écrit *Aladdin* a procédé avec une habileté que le plus adroit des romanciers modernes pourrait lui envier. En « contaminant » deux récits différents² il a observé une grande unité de ton ; tout en conservant les deux talismans, la *Lampe* et *l'Anneau*, il a su maintenir l'unité d'action en subordonnant *l'Anneau* à la *Lampe* et en faisant du premier l'instrument pour retrouver celle-ci quand le héros a été dépouillé par le sorcier « maghrebin ». Ce moyen a permis au conteur de se passer de l'intervention des animaux reconnaissants, épisode amusant, mais quelque peu puéril et qui eût été déplacé dans un récit que l'auteur a voulu maintenir, du commencement à la fin, dans le domaine de la féerie magnifique et éclatante.

Ceci reconnu, il nous reste à dire quelque chose de l'origine et de la signification des deux récits dont la réunion forme le conte d'*Aladdin*.

Ce conte lui-même est moderne et doit avoir été rédigé en Égypte, comme d'autres contes récents des *Mille et une Nuits*.

1) Les deux récits se sont combinés également dans la tradition orale : voir à l'Appendice.

2) L'auteur d'*Aladdin* connaissait naturellement les contes plus anciens des *Mille et une Nuits* et s'en est parfois inspiré. La façon dont est traité le fils du Visir pendant les deux premières nuits de son mariage rappelle un trait du charmant conte de *Noureddin Ali et Bedreddin Hassan*, qui fait partie du fonds ancien des *Mille et une Nuits*.

Zotenberg¹ dit, sans hésitation : « Le conte de la *Lampe merveilleuse*, tel que nous le possédons, est moderne. Il présente un tableau assez fidèle des mœurs de l'Égypte sous le règne des derniers sultans mamelouks, à la réserve pourtant de la vie intime de la cour, dont, évidemment, l'auteur n'avait qu'une idée fantaisiste. Peut-être même la rédaction ne remonte-t-elle pas aussi haut ». Ceci donnerait comme date du conte les xv^e-xvi^e siècles.

Par conséquent, vers cette époque, le conte de l'*Anneau* (dans la forme littéraire que nous a conservé le manuscrit Wortley-Montague) et celui de la *Lampe* (que l'auteur d'*Aladdin* connaissait probablement par tradition orale) étaient connus en Égypte. Pouvons-nous conjecturer quelque chose sur l'origine première de ces deux récits ?

En ce qui concerne la patrie du conte de l'*Anneau*, nous avons vu que les versions européennes étant altérées sur un point important, le récit doit être d'origine asiatique. Je crois que nous pouvons, avec M. Aarne, préciser davantage et indiquer, au moins hypothétiquement, que le conte est d'origine indienne. Il est vrai que tous les arguments que donne le savant finlandais, en faveur de cette origine, ne sont pas également probants. Les animaux reconnaissants et secourables ne sont pas une idée spécialement indienne ou bouddhique ; Benfey lui-même, qui a tant insisté sur ce point, finit par reconnaître, après une longue discussion, que c'est une conception universellement humaine². Ce qui est plus spécialement indien c'est la *pierre* merveilleuse, qui figurait, si M. Aarne a bien vu, dans le conte primitif, au lieu de l'*anneau* : elle rappelle le *cintamani* des contes indiens « la pierre qui donne tout ce qu'on désire »³. Il y a cependant une difficulté : les versions du

1) *Ouvrage cité*, p. 70. Il est à noter que dans *Aladdin*, du moins dans le manuscrit de Paris, traduit par Burton (*ouvr. cité*, X, 96) il est fait mention du café, dont il n'est jamais parlé dans les récits vraiment anciens du recueil des *Nuits*.

2) *Pantschatantra*, I, 222.

3) Voir sur cette pierre plus loin, *Appendice*, n° IV.

conte, notées dans l'Inde même et en Indo-Chine, ont toutes l'anneau, non la pierre. Il est vrai qu'on retrouve la pierre dans une version littéraire, celle de *Siddhi-Kür*, (recueil mongol, Aarne, p. 72), mais il n'est pas sûr, comme l'a bien vu M. Aarne (p. 74) que ce conte soit la reproduction d'une version indienne, bien que le récit qui sert de cadre au recueil mongol soit indien d'origine, ainsi que certains contes de la collection. La question n'est donc pas aussi claire que le croit M. Aarne.

Une particularité, qui fait décidément pencher la balance vers l'Inde, est le rôle joué par le serpent sauvé, qui conduit le héros chez son père, lequel donne l'objet magique et qui est souvent traité de « roi ». Bien souvent ce serpent se présente, tantôt sous forme animale, tantôt sous forme humaine (voir par ex. le conte russe analysé dans l'Appendice). Tous ces détails rappellent d'une manière frappante les *nāgas* des récits indiens¹.

On a donc des raisons de croire que le conte est originaire de l'Inde; et le fait qu'il est tellement répandu — des versions assez bien conservées ont été notées du Portugal au Japon et de la Sibérie à l'Afrique du Nord² — prouve qu'il est ancien³.

1) Voir aussi, sur ce point, E. Cosquin, dans la *Revue des traditions populaires*, XXXI, (1916), p. 69 et suiv.

2) R. Basset, *Nouveaux contes berbères*, Paris, 1897, in-18, p. 138 : l'*Anneau magique* (a échappé à M. Aarne). — Des traces du récit se trouvent dans l'Afrique Orientale (conte souahéli, Aarne, p. 38). — Le conte se trouve encore plus au sud, on l'a noté chez les Ba-Ronga, de la baie de Delagoa; voir H. A. Junod, *Les chants et les contes des Ba-Ronga*, Lausanne (s. d.), in-8°, p. 282-286; mais cette version doit avoir été importée à une époque récente par des Européens.

3) On dira que, si le conte est ancien et originaire de l'Inde, il peut paraître singulier qu'il ne se retrouve dans aucun recueil indien ancien. Mais il ne faut pas oublier que les auteurs indiens qui, soit pour des raisons de propagande religieuse, soit pour le simple amusement des lecteurs, recueillaient des contes, n'étaient pas obligés de recueillir tous les récits qui avaient cours de leur temps. Le rôle que joue le chat dans le conte de l'Anneau pourrait paraître suspect, au point de vue de l'antiquité du récit; on peut cependant remarquer que le chat figure dans un *jātaka* bouddhique comme un animal domestiqué ou semi-domestiqué: voir le *jātaka* n° 512 du recueil des Bouddhistes méridionaux, traduction de Cowell, *The Jātaka*, t. V, p. 7. Les chats sont souvent mentionnés dans le

L'autre conte donne lieu à des problèmes plus difficiles. Dans ce récit il est question, ainsi que nous l'avons établi plus haut, d'un objet qui donne de la lumière — mettons une lampe, — qui se trouve dans un souterrain et auquel est attaché un être surnaturel, qui exécute les ordres que donne celui qui a réussi à s'emparer de la lampe et qui l'allume. Notons ici la différence qui existe entre l'objet merveilleux dont il est question dans le second récit et celui qui figurait dans le premier. La pierre merveilleuse (nous avons vu qu'il s'agissait primitivement plutôt d'une pierre que d'un anneau) agit de sa propre force ; dans le cas de lampe, c'est l'être surnaturel, qui y est attaché, qui donne ce qu'on désire¹. Il faut bien avouer qu'une fois le héros en possession de l'objet merveilleux et conscient de sa valeur, le récit paraît manquer d'originalité ; on le dirait inspiré par le conte célèbre, bien plus anciennement constaté et plus répandu, du *Trésor pillé* (*le Roi Rhampsinite*) : ici encore nous retrouvons le roi bafoué et la princesse mise à mal ; le détail même de la maison marquée se retrouve dans un épisode du conte du *Trésor*². Ce qui fait l'originalité de notre conte, c'est que le héros, au début, ne connaît pas la valeur de l'objet merveilleux qui est en sa possession ; c'est surtout le point de départ, qui a quelque chose de singulier et de frappant : le sorcier qui sait où se trouve l'objet merveilleux qu'il convoite, mais qui ne peut pas s'en emparer directement, qui a besoin pour cela d'un *intermédiaire*, et qui s'adresse, dans ce but, à un pauvre diable qui s'offre à lui et qui est le héros du récit. Ce qui est également frappant, dans notre conte, c'est cet objet lumineux, cette lampe, qu'il faut aller chercher au fond d'un

grand recueil des Somadeva (fin du xi^e siècle), voir la Table de la traduction de Tawney au mot *cat*.

1) Dans de nombreuses versions du conte de l'Anneau (voir particulièrement les versions russes) il est question d'êtres surnaturels attachés à l'Anneau : c'est un souvenir évident du conte de la *Lampe*. Nous avons vu qu'il y a d'autres preuves que le conte de la *Lampe* a pénétré dans le monde slave.

2) Voir l'étude de G. Paris sur le conte du *Trésor* dans la *Revue de l'histoire des religions*, LV (1907), p. 284.

souterrain et qui donne, à celui qui la possède, le pouvoir d'évoquer un être surnaturel, un esprit.

En ce qui concerne cette lampe, une tentative d'explication a été faite par Burton¹ « L'idée », dit-il, « est empruntée au *lume eterno* des Rose-Croix. Elle survit toujours en Syrie, où les petites lampes funéraires, enterrées par les Hébreux, les Grecs et les Romains, sont appelées ainsi. Bien des récits prétendent qu'on a trouvé ces lampes allumées, et brûlant sans interruption depuis des siècles, mais aucun voyageur n'a jamais vu la merveille de ses propres yeux. »

Laissons de côté les Rosecroix plus au moins apocryphes². Sans mettre le moins du monde en doute l'exactitude des souvenirs de l'arabisant et voyageur Burton, en ce qui concerne les idées qui s'attachent, en Syrie, aux lampes trouvées dans les tombes antiques, il faut pourtant remarquer que la lampe (ou objet analogue) dont il s'agit dans le conte que nous étudions n'est pas du tout une lampe « brûlant éternellement », mais au contraire une lampe qui a un pouvoir magique *quand on l'allume*. En outre, l'explication de Burton laisse inexplicé le détail si remarquable que le sorcier, pour s'emparer de la lampe, a besoin d'un intermédiaire.

Depuis longtemps je me suis demandé si le conte n'est pas un souvenir d'opérations de l'ancienne magie égyptienne. Je me décide à exposer cette idée, simplement à titre d'hypothèse.

L'égyptologue W. Groff a étudié, il y a une vingtaine d'années, un papyrus démotique, trouvé à Oxyrynque (Égypte moyenne) et écrit vers l'époque des Antonins : c'est un recueil

1) Dans une note sur sa traduction du conte d'Aladdin, X, 49.

2) Cette idée d'une « lumière » à laquelle auraient cru les Rosecroix provient probablement d'un récit dans le *Spectator* d'Addison (n° 379). Je ne sais si Addison a emprunté ce récit ou s'il l'a inventé; en tout cas, celui qui l'a imaginé avait présente à l'esprit la légende romaine sur Gerbert (le pape Silvestre II), telle que la rapporte Guillaume de Malmesbury (nous y reviendrons plus loin), peut-être modifiée sous l'influence de l'autre légende romaine sur le tombeau de Pallas, racontée par le même Guillaume de Malmesbury et où il est question d'une lampe, trouvée allumée dans une tombe.

de recettes et d'indications magiques, conservé, partie au Musée Britannique, partie au Musée de Leide. Une des recettes pour invoquer et interroger une divinité, figure sous diverses formes dans le recueil; elle est ainsi résumée par W. Groff¹.

« Il fallait avoir une lampe propre et même une mèche propre; on remplissait la lampe avec de l'huile pure; on allumait la lampe et on prononçait une formule; on apportait la lampe dans un endroit propre, où il n'y avait pas d'autre lumière que celle de la lampe; en même temps le sorcier devait amener avec lui un enfant dont il couvrait les yeux d'un bandeau; le sorcier devait prononcer une formule, un certain nombre de fois, sur l'enfant; puis il lui ôtait le bandeau de l'œil; lorsque l'enfant voyait, soit l'ombre d'un dieu, un dieu, des dieux ou un génie quelconque à côté [*en note*, ou « à gauche »] de la lampe, l'interrogation pouvait avoir lieu. — Voilà un résumé de la formule, qui variait quant aux détails, mais dont le fond restait le même: un enfant dans une chambre, ou lieu obscur, qui, en regardant la flamme d'une lampe, croyait voir à côté quelque chose qu'on supposait être un être surnaturel quelconque et que, au moyen de l'enfant, on pouvait interroger. »

Chacun accordera qu'on retrouve dans cette opération magique, les éléments essentiels de notre conte: le sorcier, la lampe, l'esprit ou dieu évoqué à l'aide de la lampe, l'enfant servant d'*intermédiaire*, sans lequel le sorcier ne saurait se servir de la lampe². Ces procédés de sorcellerie pouvaient difficilement rester secrets: l'enfant, dont le magicien se servait, pouvait jaser; et une fois saisis par la tradition et l'imagination populaires, ils pouvaient facilement se déformer: la lampe, en réalité simple instrument (la première lampe

1) *Etude sur la sorcellerie*, dans *Mémoires présentés à l'Institut égyptien*, t. III (1900), p. 354. — Comp. un article de G. Maspero, dans le feuilleton du *Journal des Débats*, du 31 juillet 1897.

2) Maspero a fait remarquer (dans l'article cité dans la note précédente) que les sorciers de l'Egypte moderne se servent encore d'un enfant pour évoquer les esprits; seulement, chez eux, le « miroir d'encre » a remplacé la lampe. Comp. Lane, *An Account of the manners and customs of the modern Egyptians*, 5th edit., London, Murray, 1860, p. 269 et suiv.

venue suffisait, pourvu qu'elle fût « propre »), devenait le principal, un objet ayant une force magique, retiré d'une cachette mystérieuse.

Une autre considération vient à l'appui de cette hypothèse : nous avons vu que la lampe, dans les contes où le début est bien conservé, se trouve dans un *souterrain*. Ceci nous conduit vers un pays à hypogées, soit l'Inde, soit l'Égypte. Dans l'Inde on n'a trouvé que des traces de notre conte¹; il est vrai que jusqu'ici on n'en possède pas de version orale recueillie en Égypte; mais nous avons deux récits littéraires — le conte d'*Aladdin* et le conte du *Sorcier et du jeune restaurateur* — dans lesquels on a utilisé le conte de la *Lampe* et qui ont été rédigés en Égypte, l'un certainement, l'autre probablement²; nous pouvons donc considérer comme certain que le conte de la *Lampe* était jadis bien connu sur les bords du Nil, s'il y est peut-être éteint aujourd'hui : il peut très bien y être né. L'Égypte, pays d'hypogées, de sorciers et de chercheurs de trésors, était bien la contrée où pouvait naître un récit de ce genre.

Peut-être cette origine égyptienne explique-t-elle un détail singulier du conte, qu'on serait tenté de considérer au premier abord comme une exagération moderne, mais qui pourrait bien être ancien : l'être surnaturel aux ordres de celui qui possède la Lampe (ou cierge, etc,) est qualifié d'« Homme de fer » dans des contes français et allemands; dans le conte sibérien il est question d'un « homme de bois ». Cette idée paraît simplement extravagante et bizarre; il faut cependant noter que, dans l'ouvrage arabe sur les « Merveilles de l'Égypte », ouvrage composé, ainsi que l'a montré Maspero³, d'après des sources indigènes, coptes, on attribue aux anciens Égyptiens la construction de « statues mouvantes ». Dans la

1) Voir sur ce point, à l'Appendice, n° I.

2) Pour le conte du *Sorcier et du Restaurateur* on pourrait encore songer à la Syrie, pays voisin de l'Égypte.

3) *Journal des Savants*, année 1899, p. 69 et suiv., 154 et suiv.

même étude, Maspero a montré que les statues talismaniques que le moyen âge attribuait à Virgile se rattachent très probablement à des idées égyptiennes, importées anciennement en Occident. On peut ajouter que la légende romaine, conservée par Guillaume de Malmesbury, sur les merveilles souterraines découvertes par Gerbert (le futur pape Silvestre II) semble refléter également des idées égyptiennes : il y est question de statues en or *qui se lèvent* d'un air menaçant dès qu'on ose toucher aux objets précieux qui se trouvent dans le palais souterrain¹. De là à une « statue mobile », à un « homme de fer » ou de toute autre matière, qui vient quand on l'appelle et exécute des ordres, il n'y a pas loin. « L'homme de fer » du conte pourrait être une très ancienne variante, imaginée en Égypte même.

Quoi qu'il en soit de ce détail spécial, le résultat de ces recherches, en apparence assez compliquées, peut être résumé en quelques mots. Le conte d'*Aladdin*, ce récit qui a charmé notre enfance, est la combinaison de deux contes qui vivent tous les deux dans la tradition populaire, mais qui sont différents d'origine. Le premier est vraisemblablement né dans l'Inde; quant au second, on peut — hypothétiquement, il est vrai — le rattacher à l'Égypte et à des pratiques de la magie égyptienne.

APPENDICE

I. — *Le conte de la « Lampe » dans l'Inde.*

Théod. Benfey a voulu chercher dans l'Inde l'origine du conte de la *Lampe* ou même du conte entier d'*Aladdin* et cela au moyen d'une combinaison des plus hasardeuses. A propos d'un récit qui fait certainement partie du fonds le plus ancien du

1) *Guillaume de Malmesbury*, l. II, c. 10, éd. Stubbs.

*Pancatantra*¹ il remarque dans son Introduction (I, 379) : « Au récit indien se rattache, ainsi que l'a déjà remarqué Wilson... *l'Histoire d'Abunader* (sic)... et à celle-ci la *Lampe d'Aladdin* dans les *Mille et une Nuits* ».

L'Histoire du derviche Abounader, récit traduit probablement du turc², est certainement un dérivé du conte indien que Benfey a en vue et il est également certain qu'il contient des éléments du conte populaire de la *Lampe* ou (ce qui est plus probable), du conte littéraire d'*Aladdin*. Mais la combinaison de Benfey, qui voulait faire, semble-t-il, du récit des *Mille et une Nuits* un développement pur et simple du récit turc, est impossible, ainsi que pourra s'en convaincre tout lecteur qui voudra comparer les deux récits. Le conte turc contient quelques éléments maladroitement empruntés à *Aladdin* (descente dans le souterrain, etc.) mais n'est pas la source d'*Aladdin*. Il est inutile de réfuter dans le détail une opinion qui, à ma connaissance, n'a pas trouvé un seul défenseur. Benfey était un grand savant, mais ses combinaisons étaient parfois bien arbitraires.

D'une toute autre valeur serait le rapprochement fait par V. Chauvin³ entre le conte d'*Aladdin* et un récit du grand recueil de Somadeva (traduction anglaise de Tawney, I, 558) si ce récit n'était malheureusement très incomplet : un ascète qui est sorcier ouvre la terre après un holocauste (*a burnt offering*) et d'autres rites et prie le héros du récit de descendre dans le souterrain, où il y a un palais merveilleux, pour s'y emparer d'une épée qui donne un pouvoir magique. — La suite

1) Premier conte du I. V dans la version que Benfey a suivi, t. II, p. 321 de sa traduction. Même récit, traduit d'après une ancienne version chinoise, par M. E. Huber, dans *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, IV (1904), p. 707-709.

2) Ce récit a paru dans [Caylus] *Contes orientaux traduits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi de France*, La Haye, 1743, I, 259. On sait que ce recueil est tiré de traductions faites par les « jeunes de langues », surtout du turc. On trouve *l'Histoire d'Abounadar* réimprimée à la suite des *Mille et un Jours* (édit. du Panthéon littéraire), p. 665.

3) *Ouvrage cité*, V, 66.

du récit n'a plus d'intérêt pour nous ; mais il est remarquable qu'on retrouve ici des données essentielles du conte de la *Lampe* : le sorcier, qui ne peut s'emparer en personne de l'objet magique et qui fait descendre le héros du conte dans un souterrain pour le chercher et l'amener à la lumière. — Si le rapprochement n'est pas certain, il demeure vraisemblable, le recueil de Somadeva contenant d'autres souvenirs fragmentaires de contes. — Si ce récit se rapportait réellement à notre conte, il constituerait la plus ancienne donnée chronologique, le recueil de Somadeva ayant été composé entre les années 1063-64 et 1081-84 de notre ère. — Clouston (*ouvr. cité*, I, 337 et suiv.) donne l'extrait d'un conte qui se trouve dans un roman tamoul dont je n'ai pu me procurer la traduction, citée par l'auteur anglais¹. Le récit est le second conte du livre, qui est un roman « à tiroirs » :

Alakèsa, roi d'Alakâpurî, mourut jeune, laissant une femme et un jeune fils. Le frère cadet du roi, régent du royaume, [s'empara du trône] et exila le jeune prince et sa mère. L'ex-reine chercha un refuge chez son père et obtint de lui cent *pagodes*, qu'elle donna à son fils pour qu'il achetât des marchandises. Le jeune homme, inexpérimenté et naïf, acheta avec cet argent un jeune chat qu'un paysan voulait mettre à mort. Sa mère ne fut pas contente, mais le grand-père lui offrit de nouveau cent *pagodes* : le jeune homme les donna pour un serpent qu'on voulait tuer. Il vécut ensuite en mendiant, toujours accompagné du chat et du serpent. Sa mère, de plus en plus mécontente, exigea qu'il se débarrassât de cet animal ; il l'emporta dans une forêt et lui expliqua pourquoi il devait l'abandonner. Le serpent invita le jeune homme [à l'accompagner] au palais de son père et Adisèsha, roi des serpents, lui donna un anneau, qui procure tout ce qu'on désire.

Le jeune homme, ravi, s'en alla dans la jungle : il souhaita que le feu dévorât la forêt et que tous ceux qui ont été bons pour lui pendant sa misère se trouvassent réunis sur ce terrain ; que des maisons s'y élevassent pour les abriter, ainsi qu'un palais pour lui-même, sa

1) Clouston, *ouvr. cité* I, 240 note, cite ainsi le titre : *The Dravidian Nights' Entertainments : being a translation of Madana-kamarâjakadai. By Pandit S. M. Natésa Sastri. Madras, 1886.*

mère et son chat. En effet, la jungle se transforma en une ville, nommée Nishadadêsa, dont le jeune homme devint roi.

Une nuit, il pensa à se marier. *Il songea à la fille du roi de Svarnapuri, ville située à une distance de 500 kilomètres de la ville où il se trouvait et il dit : « Que cette princesse soit enlevée avec sa couche, sans qu'elle soit troublée dans son sommeil et qu'elle soit apportée ici immédiatement. » La chose se fit, et la princesse fut devant lui. Il la réveilla en la touchant gentiment. Voyant qu'elle avait été transportée mystérieusement dans un autre pays, la princesse, très intelligente, dit au prince qu'elle comprenait qu'elle était destinée à être sa femme ; elle le pria de remettre le mariage à quelques jours, pour qu'elle pût communiquer la chose à son père. Le prince, très content de la prudence de la jeune fille, la renvoya avec sa couche dans son pays, grâce au pouvoir de son anneau. Le lendemain, le prince envoya des ambassadeurs à Svarnapuri, pour demander la main de la princesse ; il l'obtint.*

Le mariage se fit avec une grande splendeur. Quelque temps après, la princesse, en prenant un bain au bord de la mer, laissa tomber dans l'eau un de ses cheveux, qui réuni en pelote par le mouvement des vagues, fut déposé par les flots sur la côte de Kochchi [Cochin]. Le roi du pays l'aperçut, déroula la pelote et vit que ce seul cheveu avait une longueur de dix bhâgams¹. Il devina que la femme à laquelle ce cheveu avait appartenu était merveilleusement belle et résolut de la faire enlever. Il promit une grande récompense à toute personne qui pourrait lui amener la reine. Une vieille femme s'offrit. Elle découvrit l'endroit d'où le cheveu était venu, réussit à devenir la confidente de la reine de Nishada et surprit le secret de l'anneau. Par une ruse, elle s'en empara. Elle fut de suite, sur son désir, transportée à Kochchi et dit au roi que, s'il pensait, ayant l'anneau au doigt, à la reine de Nishada, celle-ci se trouverait immédiatement devant lui. En effet, la reine fut élevée en l'air et se trouva devant le roi. Ayant ainsi vérifié le pouvoir de l'anneau, il souhaita ensuite que le roi de Nishada devînt fou et que son royaume fût réduit en cendres. Ces deux calamités s'accomplirent en effet ; de son côté la malheureuse reine enlevée obtint un délai de huit jours avant la célébration de son mariage : pendant ce temps elle observa un jeûne religieux et fit distribuer des

1) Un bhâga équivaut à deux yards (note de Clouston).

aumônes et de la nourriture aux pauvres. Parmi ceux-ci, elle remarqua son mari, accompagné de son fidèle chat : il prit sa part des victuailles et s'endormit, le chat prenant place sur sa poitrine. Des rats survinrent pour avoir leur part des restes du festin du repas des mendiants ; le chat sauta sur le rāja des rats, le prit par le cou et menaça de le tuer s'il ne lui apportait l'anneau enlevé à son maître. Le roi des rats s'exécuta et expédia un de ses sujets pour examiner les caisses dans lesquelles le roi de Kochchi gardait ses trésors. Il trouva l'anneau dans une boîte, placé près de la couche du roi et l'apporta au chat, qui mit en liberté le rāja des rats et restitua l'anneau à son maître. Celui-ci fut instantanément guéri de sa folie ; il souhaita que lui et la reine se retrouvassent à Nishada, où tout serait remis en état ; puis il souhaita que le roi de Kochchi devint fou et que son royaume fût détruit.

On aura reconnu de suite dans ce récit le conte de l'*Anneau* : la nouvelle tamoule est manifestement la mise en œuvre littéraire d'un conte populaire du type indien de l'*Anneau*, analogue à ceux qui ont été analysés par M. Aarne, p. 35 de son travail. Comme dans ces récits, nous avons ici le trait du cheveu merveilleux, qui provient, comme on sait, du plus ancien conte connu, le récit égyptien des *Deux Frères*. — Mais ce qui est remarquable, c'est l'épisode (souligné par nous) de la princesse transportée avec son lit à travers les airs ; cette partie du récit a tout l'air d'un débris de l'autre conte, celui de la *Lampe*, qu'on a inséré dans le récit de l'*Anneau*. Nous avons par conséquent le droit de supposer que le conte de la *Lampe* a été jadis connu en entier dans l'Inde.

Clouston (ouvr. cité, I, 476) donne encore une autre version de l'*Anneau*, extraite d'un recueil de contes en birman. C'est également une version arrangée, littéraire, mais qui, à certains égards, s'éloigne moins du prototype populaire que le récit tamoul. Ce récit est extrait d'un recueil de nouvelles, traduit en anglais par T. P. Sparks sous le titre *The decisions of Princess Thoodamma Tsari* (Moulmein, 1851) ; d'après ce spécimen, ce recueil est plus ou moins arrangé sur le modèle des *Vingt-cinq*

contes du Vetála : les récits aboutissent à des problèmes, à des « cas » que la princesse Thoodamma Tsari doit résoudre. Dans le récit qui nous intéresse, le héros rachète des animaux : un chien, un chat, puis un ichneumon. L'ichneumon donne au héros l'anneau magique, pour lui témoigner sa reconnaissance. Palais merveilleux construit sur le désir du héros ; celui-ci épouse la fille du roi. L'anneau est volé par un brahmane, précepteur de la fille du roi ; le voleur se transforme en une corneille qui vole par dessus la mer, puis s'établit au milieu de l'Océan dans un palais magnifique. Le chat [voulant rendre l'anneau à son maître] s'empare d'un collier, appartenant à des filles des Nats (êtres surnaturels) ; il déclare qu'il le restituera si les Nats construisent dans la mer une chaussée, jusqu'au palais qu'habite le brahmane voleur. Une fois le travail achevé, le chat s'avance sur la chaussée, pénètre dans le palais, et s'empare de l'anneau, que le voleur porte à son doigt ; puis il le restitue à son maître.

Dans une suite du récit, le chien tue les brigands qui attaquent la demeure du maître ; puis la question se pose : lequel de ces trois animaux, ichneumon, chat, chien, a rendu au maître le plus grand service ? La princesse décide que c'est le chien.

Clouston croit que ce conte est traduit du pâli (p. 481) ; cela paraît fort douteux : il ressemble beaucoup à un conte des Karênes de l'Indo-Chine, analysé par M. Aarne, p. 37 et qui se rapproche bien plus du type habituel du récit que la nouvelle birmane ; dans le conte karêne, le voleur de l'anneau est également un brahmane. — Le conte de l'Anneau se trouve aussi chez les Annamites (Aarne, p. 37-38).

II. — *Une version russe du conte de l'Anneau.*

Comme spécimen particulièrement heureux des contes slaves de ce thème, nous donnons ici le résumé d'un récit recueilli par Afanasiev (*Narodnyia rousskiia skazky*, édit. 1897, I, 318, n° 112 b). On remarquera la façon dont est développé le voyage

des deux animaux, qui devient une véritable Odyssée animale.

Le jeune Martynka, fils d'une pauvre veuve, dépensa tout l'argent du ménage à acheter d'abord un chien qu'on maltraitait, ensuite un chat qu'on voulait noyer. Suivi de ces animaux, il quitta sa mère et prit service chez un pope ; au bout de trois ans, le pope le congédia, et, pour le payer de ses services, lui laissa le choix entre un sac rempli d'argent et un sac rempli de sable. Le jeune homme choisit le sable et s'en alla vers un autre pays. Au cours de son voyage, il traversa une grande forêt, où il vit une jeune fille merveilleusement belle, entourée de flammes ; elle lui promit de faire son bonheur s'il éteignait les flammes avec le sable qu'il avait gagné. — Martynka éteignit le feu avec le sable qu'il avait dans son sac ; la jeune fille se transforma alors en un serpent, qui s'enroula autour du cou de Martynka. Le serpent dit au jeune homme : « Ne t'effraye pas ; mets-toi en marche, loin, bien loin, jusqu'au royaume souterrain, où règne mon père. Il t'offrira de l'or, de l'argent et des pierres précieuses ; n'accepte rien de tout cela, mais demande lui seulement l'anneau qu'il porte au petit doigt. Cet anneau est merveilleux : quand on le jette d'une main dans l'autre, on voit apparaître douze jeunes gens, qui exécutent en une nuit tout ce qu'on leur ordonne de faire ».

Le jeune homme marcha bien loin, jusqu'à ce qu'il arriva près d'une grande pierre. Là, le serpent redevint jeune fille, et conduisit Martynka par un chemin souterrain, qui s'ouvrait sous la pierre, jusqu'au palais de son père¹. La jeune fille présenta à son père Martynka comme son sauveur ; celui-ci demanda l'anneau et l'obtint. Muni de l'objet précieux, il retourna chez sa mère et vécut avec elle sans souci. Un jour, l'envie lui vint de se marier ; il envoya sa mère demander la main de la fille du roi². Le roi consulta ses ministres ; ceux-ci proposèrent d'accepter la demande si Martynka pouvait faire construire en vingt-quatre heures un palais, un pont en cristal.

1) Dans une variante, c'est un serpent que le héros du conte délivre ; le serpent se transforme en un peloton de fil, que le héros doit suivre et qui conduit dans le « royaume des serpents ». C'est là qu'il obtient sa récompense.

2) Influence possible du conte littéraire d'*Aladdin* ? Il faut cependant remarquer que le même trait se retrouve dans une autre version chez Afanasiev (n° 112 a) et dans le conte grec analysé plus haut, p. 10.

reliant ce palais à celui du roi, et une église à cinq coupoles. Les douze jeunes gens, serviteurs de l'anneau, firent construire tout cela en une nuit ; le roi accorda sa fille à Martynka. Pour la cérémonie de mariage, les serviteurs de l'anneau lui apportèrent un caftan de boïar et une calèche à six chevaux¹.

Mais la princesse n'aimait pas son mari : elle était furieuse de ce qu'on lui avait fait épouser, non un fils de roi, mais un simple moujik. Elle sut arracher à son mari le secret de l'anneau, le lui enleva pendant son sommeil, fit paraître les douze jeunes gens, leur ordonna de remplacer le palais et le pont par l'*izba* primitive et de la transporter elle-même au bout du monde, dans le royaume des Souris.

Le roi, voyant que le palais et autres merveilles avaient disparu, en même temps que sa fille, fit mettre Martynka en jugement : il fut condamné à être enfermé dans une colonne creuse, où on le laissa mourir de faim. Mais le chien s'apitoya sur le sort de son maître ; il gronda le chat, qui dormait tranquillement sur le poêle et les deux animaux vinrent au secours de Martynka : ils volèrent du pain qu'ils lui apportèrent, puis ils partirent à la recherche de l'anneau.

Ils arrivèrent au bord de la mer : le chat, ne sachant pas bien nager, se mit sur le dos du chien, qui traversa la mer à la nage : les deux animaux arrivèrent ainsi au royaume des Souris. Le chat, aidé du chien, prit un grand nombre de souris ; le roi des Souris vint demander grâce ; les deux « héros » (*bogatyr*s) promirent de l'épargner, lui et ses sujets, s'il s'engageait à apporter l'anneau merveilleux, volé par la princesse qui s'était établie dans le royaume. Le roi des Souris promit de faire le nécessaire ; il réunit ses sujets et leur demanda des renseignements sur l'anneau. Une jeune souris dit qu'elle visitait souvent le château de la princesse pendant le jour, celle-ci porte l'anneau à son petit doigt ; pendant la nuit, au moment de s'endormir, elle le met dans sa bouche. — Le roi donna à la souris l'ordre d'apporter l'anneau ; celle-ci pénétra dans le palais de la princesse pendant la nuit, se cacha dans la chambre à coucher. Quand la princesse fut bien endormie, elle monta sur le lit, mit le bout de sa queue dans le nez de la princesse, la chatouilla et la fit

1) Autre emprunt au conte d'*Aladdin* ?

éternuer : l'anneau tomba de la bouche, la souris s'en empara et le porta à son roi. Celui-ci le donna aux deux héros, le chien et le chat.

Les deux animaux songèrent au retour : il fut entendu que le chat se chargerait de l'anneau et en aurait le plus grand soin : il le porta dans sa bouche. Ils retraversèrent la mer comme pendant le voyage d'aller, le chien nageant et portant le chat sur son dos. Parut un corbeau, qui donna des coups de bec sur la tête du chat : celui-ci pensant à la position difficile où il se trouvait, patienta d'abord, mais finalement il se fâcha, voulut se défendre avec ses dents et laissa tomber l'anneau dans la mer. — Quand les deux animaux furent arrivés au rivage, le chien demanda l'anneau, le chat fut obligé d'avouer, la tête basse, qu'il l'avait perdu. Le chien fit à son camarade les reproches les plus sanglants. L'autre proposa de faire la chasse aux homards, de même qu'ils avaient fait la chasse aux souris : ce sera peut-être le moyen de retrouver l'anneau. On exécuta ce projet : les deux animaux s'établirent au rivage, et pourchassèrent les homards ; ils en prirent un très gros : le Roi ; il supplia les deux héros de l'épargner ; il fera tout ce qu'on lui ordonnera. On lui dit de chercher et de retrouver l'anneau perdu, sous peine de voir ruiner son royaume. Le roi réunit ses sujets et les interrogea ; à la fin, un petit homard vint dire qu'il savait ce que l'anneau était devenu : il l'a vu au moment où il était avalé par un esturgeon. Les homards se mirent à la recherche de l'esturgeon, le trouvèrent et le poussèrent vers le rivage ; le roi des homards le livra aux deux animaux, qui se jetèrent sur le poisson ; le chien se mit à le dévorer en commençant par la queue ; le chat, plus rusé, s'attaqua au ventre et eut bientôt fait d'en retirer l'anneau ; dès qu'il l'eut entre ses dents, il se mit en marche, pour être le seul à présenter l'anneau à son maître : il sera désormais le favori. — Mais le chien s'aperçut de l'absence de son compagnon, devina ses intentions et courut après, en se promettant de lui faire un mauvais parti. Il rejoignit le chat ; celui-ci, apeuré, sauta sur un arbre. Pendant trois jours, le chien le surveilla ; finalement, les deux animaux, également affamés, firent la paix. Ils allèrent retrouver leur maître, qui désespérait déjà de leur retour ; remis en possession de l'anneau, il fit rétablir le palais etc. dans l'ancien état. Le roi se réconcilia avec son gendre et condamna sa fille au supplice : on l'attacha à la queue d'un étalon sauvage.

Dans certains contes russes (par exemple Afanasiev, n° 112 a, voir aussi Aarne, p. 29, 30) et finnois (Aarne, p. 4, 5, 15 [2 fois]) le héros du conte trouve l'anneau au doigt d'un cadavre. M. Aarne (p. 39) explique ce trait par le fait « que le héros du conte reçoit souvent l'objet magique sous terre, là où l'on enterre les morts ». Cette explication paraît quelque peu forcée. Et puis, le détail d'un objet précieux trouvé sur un cadavre se trouve chez d'autres peuples, dans des récits qui n'ont rien de commun avec le conte de l'*Anneau*; par exemple, dans un récit d'une rédaction indienne des *Contes du Trône* qui nous a été conservée en persan (voir Lescallier, *Le Trône enchanté*, New-York, 1817, I, 3), et dans une version mongole (*Ardji-Bordji*) du même recueil, chez B. Jülg, *Mongolische Märchen-Sammlung*, Innsbrück, 1868, p. 220. Ce trait pourrait bien être fort ancien; dans le célèbre récit de Platon (*République*, livre II), Gygès trouve sur un cadavre l'anneau merveilleux qui rend invisible. — Il arrive parfois qu'un détail archaïque s'attache à un récit auquel il est étranger : c'est ainsi que la fiction qui remonte si haut, du miroir magique se trouve en Russie dans un conte avec lequel elle n'a primitivement rien de commun (voir *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1910, p. 214).

III. — Combinaisons de « l'Anneau » et de la « Lampe ».

Le conte de l'*Anneau* et celui de la *Lampe* se trouvent parfois combinés dans la tradition populaire; il est des cas où le récit littéraire d'*Aladdin* semble avoir exercé une certaine influence, d'autres où cette influence n'est pas constatable. Un conte du département de la Vienne, publié par L. Pineau, dans *La Tradition*, VII (1893) p. 150-152, présente la combinaison curieuse de la première partie d'*Aladdin* (très altéré) avec une forme populaire du conte de l'*Anneau*; on peut comparer, pour la deuxième partie, un conte danois du type de l'*Anneau*, publié par Grundtvig, et traduit dans *Folk Lore Record*, III, 2^e partie, p. 203-213.

Dans la version bretonne de la *Lampe*, analysée plus haut, le récit a une suite, empruntée de même à une forme populaire de l'*Anneau*.

Dans un conte russe du gouvernement de Riazan, noté par Khoudiakov, analysé par Aarne, p. 29, on a une forme populaire (?) de la *Lampe*, combinée avec une forme certainement populaire de l'*Anneau*. Dans un autre conte russe, recueillie par Romanov, analysé par Aarne, p. 31, on trouve le *briquet* (souvenir populaire de la *Lampe*) combiné avec l'*Anneau* (forme populaire) et le thème des trois objets magiques.

Très curieux est un conte russe d'Afanasiev (éd. 1897, I, 314, n° 111), la *Cassette merveilleuse* : Un jeune homme entre comme apprenti chez un individu qui est sorcier (le jeune homme ne le sait pas) ; son maître lui ordonne de descendre dans un souterrain où se trouve une cassette merveilleuse ; le jeune homme garde pour lui la cassette, qui a à son service 24 jeunes gens, qui lui bâtissent une capitale (*tsarstvo*). Un ennemi lui enlève sa cassette et le fait jeter dans une fosse, où l'on projette des charognes. Un grand oiseau vient enlever les charognes ; le héros s'attache à l'une d'elles et l'oiseau l'emporte avec (comp. les légendes médiévales du *Duc Ernst*, une suite d'*Huon de Bordeaux*, etc.). Ainsi délivré, il trouve dans sa poche la clé de la cassette : il la jette par terre ; deux jeunes gens paraissent, qui lui rapportent la cassette elle-même ; il redevient Tsar.

Dans un conte suédois très singulier (Aarne, p. 60) l'ensemble du récit est le conte de la *Lampe*, auquel on a mêlé des détails du conte de l'*Anneau*.

Très curieux, malgré son état fragmentaire, est également un récit des Gallas d'Abyssinie¹, qui reproduit une partie du conte de l'*Anneau* : don d'un objet magique, en récompense d'un service rendu ; mais, dans le conte galla, il est question de deux objets merveilleux, dont l'un est une *lampe*, à laquelle sont attachés des serviteurs.

1) R. Basset. *Contes populaires d'Afrique*, Paris, 1903, p. 81.

IV. — *Le talisman merveilleux.*

Que « l'anneau merveilleux » du conte soit une forme modernisée de la « pierre merveilleuse » *cintāmaṇi* des Indiens¹, ou que ce soit seulement une imagination du même ordre, elle fait partie en tout cas d'un groupe de conceptions qui mériterait une étude plus générale, où l'on comparerait les idées mythologiques et les contes des différents peuples en ce qui concerne l'accomplissement des désirs, des souhaits, des vœux. La notion la plus primitive est probablement celle où l'accomplissement d'un ou de plusieurs vœux à formuler est accordé à l'homme par un dieu ou, plus généralement, par un être surnaturel². Une exagération plaisante de ce thème se trouve dans le charmant conte, si répandu, de *Pervonto*³ : là, l'être surnaturel est un poisson merveilleux, qui accorde au héros la réalisation immédiate de tout ce qu'il souhaitera. — Naturellement, ce don peut fonctionner au profit de l'être surnaturel lui-même ; c'est ainsi que, dans *Charles le Chauve*, chanson de geste du xiv^e siècle⁴, la fée Gloriande voit se réaliser immédiatement tous ses souhaits ; dans un poème du xiii^e siècle, Huon de Bordeaux acquiert le même don, une fois qu'il est devenu roi de Féerie⁵.

La pierre merveilleuse, *cintāmaṇi*, des Indiens, est en quelque sorte la matérialisation de cette idée. Cette conception n'est

1) De *cinta*, penser, et *maṇi*, pierre précieuse ; comp. Benfey, *Pantschatantra*, I, 212.

2) Exemples : l'histoire de Bacchus et de Midas, chez Ovide, *Métamorphoses*, XI, 90 et suiv. ; le fableau les *Quatre Souhaits saint Martin* et récits analogues, sur lesquels on peut consulter l'étude de M. J. Bédier, *Les Fabliaux*, 2^e édit. p. 212 et suiv.

3) Basile, I, 3. Le conte de Straparola III, 3, est une autre forme littéraire du même récit, plus ancienne, mais moins bonne ; cependant, on y trouve le poisson, certainement primitif, qui est remplacé chez Basile par une autre fiction.

4) *Romania*, XLIV, 447.

5) *Esclarmonde* (suite d'*Huon de Bordeaux*) édit. Schweigel (*Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der romanischen Philologie*, fascic. LXXXIII), v. 1855 et suiv., comp. v. 1892 et suiv., 1900 et suiv.

pas exclusivement bouddhique¹, mais elle est fréquemment mentionnée dans les livres bouddhiques; c'est ainsi que le *Dsangloun*, recueil tibétain de récits bouddhiques traduits du sanscrit, contient deux récits de voyages à la recherche de la pierre merveilleuse².

La Lampe (ou plus en général, l'objet lumineux) dans l'autre conte que nous avons considéré, a le même pouvoir que la pierre merveilleuse de l'anneau merveilleux; mais elle ne l'a pas directement, elle l'a par l'entremise d'un être surnaturel, d'un esprit qui y est attaché, qui se présente à la suite d'une certaine manipulation de celui qui détient la lampe, et se déclare prêt à exécuter les ordres donnés. Nous avons vu que ce trait d'un ou de plusieurs serviteurs attachés à l'objet magique a fini par s'attacher également à l'Anneau : voir plus haut le conte grec, le conte russe. Comme nous l'avons dit, ceci semble prouver que le conte de la *Lampe* a été jadis plus répandu qu'il ne l'est aujourd'hui.

G. HUET.

P. S. — Cet article était déjà entre les mains de la rédaction, quand j'eus connaissance — grâce à l'obligeance de M. P. Sébillot — de la première livraison de l'année 1917 (vol. XXX) du *Journal of American Folk-Lore*, qui contient des contes populaires canadiens-français notés et publiés par M. C.-M. Barbeau. On y lit sous les n^{os} 63 et 64 (p. 102 et suiv.) deux contes du thème de l'Anneau; le second appartient, non pas au type habituel, mais à celui du récit arabe (*le Fils du Pêcheur*) ou plutôt à celui de Basile; on y retrouve la tête du coq, mais le sorcier est remplacé par trois fées; la femme n'y trahit pas : comme dans le récit arabe et chez Basile, elle est

1) Somadeva t. II, p. 8 de la traduction anglaise de Tawney, mentionné *a wishing-stone*.

2) *Dsanglun, oder der Weise und der Thor*, St. Petersburg, 1843, chap. 30, p. 227 et chap. 33, p. 261 de la traduction de I. J. Schmidt.

dupe des fées, qui lui offrent des bagues neuves en échange de vieilles bagues. — Le premier conte est plutôt du type européen habituel : la femme trahit; mais le début a subi l'influence de l'autre type : la tête de coq y figure.

LES ÉCRITURES MANICHÉENNES

PRÉFACE

Les Ecritures manichéennes se divisent en deux grandes séries. Les unes sont nées du Manichéisme et visent à en exposer la pure doctrine. Les autres proviennent de milieux différents et plus anciens. Elles ont été adoptées à côté des premières parce qu'elles montraient dans leurs grandes lignes le même esprit et les mêmes tendances. Elles constituent une sorte de Bible deutérocanonique d'un caractère plus large et plus varié.

Les Ecritures proprement manichéennes se subdivisent elles-mêmes en deux groupes principaux. Les unes sont l'œuvre de Mani. Les autres viennent de ses disciples soit immédiats, soit plus ou moins tardifs. Les premières sont les plus importantes, à cause de la personnalité de leur auteur et du rôle considérable qu'elles ont été appelées à jouer. Ainsi demandent-elles à être étudiées d'abord. Mais les secondes n'ont pas été sans valeur ni sans influence. Elles s'imposent donc également à l'attention des historiens.

D'autre part, les Ecritures de provenance étrangère qui ont été associées aux précédentes se subdivisent à leur tour en trois séries bien distinctes. A l'exemple des Gnostiques antérieurs, les Manichéens distinguaient, en dehors de leur Eglise

considérée comme la seule orthodoxe, trois grandes religions où le vrai se trouvait mêlé au faux, savoir le Judaïsme, le Christianisme, l'Hellénisme ou, plus généralement le Paganisme. Et ils lisaient certains livres qui se rattachaient à chacun de ces groupes rivaux et qui en exposaient les traditions sous une forme acceptable pour eux. On ne peut donc avoir une connaissance complète de leurs textes sacrés sans passer en revue tous les écrits juifs, chrétiens ou païens dont ils se sont servis.

De cet aperçu rapide se dégage naturellement la division de la présente étude.

PREMIÈRE SECTION

ÉCRITURES PROPREMENT MANICHÉENNES

CHAPITRE I^{er}

ÉCRITS DE MANI

Divers auteurs, parlant des œuvres de Mani, s'accordent à les répartir en deux séries nettement tranchées. L'une comprend ses grands écrits, l'autre ses travaux secondaires. La première est la plus importante et aussi la mieux connue. Avant d'en étudier le contenu précis, il est nécessaire d'en fixer les contours.

I

GRANDS RECUEILS

Il semble qu'il y ait eu divers recueils des principaux ouvrages de Mani.

I) TÉTRADE MANICHÉENNE. — D'après les *Actes d'Archélaus*, l'hérésiarque aurait laissé à ses disciples quatre grands écrits qui contenaient l'essence de sa doctrine. Cette tétrade aurait d'ailleurs existé bien avant lui. Son origine remonterait aux temps apostoliques. C'est ce qu'Archélaus lui-même explique brièvement aux fidèles de Kashkar, après avoir victorieusement discuté devant eux avec le fondateur de la nouvelle religion.

« Je vais, dit-il, vous exposer l'histoire et la vie de ce Manès.

Je vous montrerai aussi très clairement d'où procède sa doctrine. Il n'a pas été le seul ni le premier à la constituer.

« L'auteur et le chef de sa secte fut un certain Scythien, du temps des Apôtres, un de ces nombreux apostats qui, désirant s'arroger la primauté, substituèrent dans leurs écrits l'erreur à la vérité. Ce novateur introduisit deux Principes contraires, qu'il tenait, comme tous les autres Dualistes, de Pythagore¹. Il admit leur antagonisme et tout ce qui s'en suit. Ce Scythien était de la race des Sarrasins². Il épousa une captive de la Haute-Thébaïde qui le décida à habiter en Égypte, plutôt que dans les déserts³. Là, il apprit la sagesse des Égyptiens⁴. D'après le témoignage que nous ont laissé ceux qui l'ont connu, il avait beaucoup de talent et de richesses. Il recruta un disciple, nommé Térébinthe, qui lui écrivit quatre livres. Il intitula le premier *Les Mystères*, le second *Les Principes*, le troisième *L'Évangile*, et le dernier *Le Trésor*....⁵. Après un certain temps....., il tint à passer en Judée pour y entrer en rapport avec tous les Docteurs qui s'y présenteraient. Mais il mourut aussitôt après (y être arrivé) sans avoir pu rien faire⁶.

« Son disciple, ayant ramassé tout son bien, prit la fuite et gagna la Babylonie⁷. Là, il fit savoir qu'il possédait toute la sagesse des Égyptiens, qu'il ne s'appelait plus Térébinthe mais Bouddha et que ce nom lui avait été imposé⁸. Il prétendit être né d'une vierge et avoir été nourri par un ange dans les montagnes⁹. Un prophète, nommé Parcus, et Labdacus, fils de Mithra, l'accusaient de mensonge et discutaient chaque jour assez opiniâtement avec lui...¹⁰. Sans se laisser arrêter par leurs attaques, il leur parlait de ce qui avait existé avant le

1) *Act. Arch.*, 51 *circ. fin.* Cf. Hippolyte, *Philos.*, I, 2, Pythagore ; IV, 21 (Gnostiques) ; VI, 21-29 (Valentiniens) ; VI, 52 (Marcus) ; VIII, 15 (Monoïme) ; IX, 17 Elchasaïtes) ; IX, 27 (Esséniens).

2) *Act. Arch.* 51 *circ. fin.*

3) *Act. Arch.* 52, *init.*

4) *Act. Arch.* 52, *circ. init.*

5) *Act. Arch.* 52, *circ. init.*

6) *Act. Arch.* 52, *circ. med.*

7) *Act. Arch.* 52, *circ. med.*

8) *Act. Arch.* 52, *circ. med.*

9) *Act. Arch.* 52, *circ. med.* Cf. Hieron, *Adv. Iovin.*, I, 41 (naissance du côté d'une vierge).

10) *Act. Arch.* 52, *circ. med.* C'est la seule mention qui nous soit connue de rapports entre la religion de Mani et celle de Mithra. Les personnages signalés ici n'apparaissent nulle part ailleurs.

temps, de la sphère et des deux lumineuses, de la façon dont les âmes quittent les corps ou les reprennent et de bien d'autres choses semblables et pires encore, comme de la guerre engagée contre Dieu dans les commencements. Il voulait passer lui-même pour un prophète¹. Toujours pris à parti, il se retira, avec ses quatre livres, près d'une veuve, sans avoir réussi à se faire d'autre disciple que cette vieille femme². Un matin, étant monté de bonne heure sur une haute terrasse, il se mit à invoquer certains noms, connus seulement des sept Elus, pour je ne sais quel rite et quel artifice³. Sur un ordre que le Dieu très-juste donna à un Esprit de l'envoyer sous terre, il fut précipité du sommet de l'édifice et il tomba inanimé⁴.

« Emue de pitié, la vieille l'ensevelit. Se trouvant maîtresse de tous ses biens, elle se réjouit de sa mort, tant à cause de son héritage que parce qu'elle voyait de mauvais œil ses artifices. Cette femme était très-prévoyante. Demeurée seule, elle voulut avoir un serviteur et elle acheta un enfant de sept ans, nommé Corbicius, qu'elle affranchit et qu'elle fit instruire⁵. Cinq ans plus tard, elle mourut, lui laissant tous ses biens et entre autres choses les quatre livres écrits par Scythien. Ces livres étaient courts et ils ne contenaient qu'un petit nombre de lignes⁶.

« Corbicius ensevelit sa maîtresse. Puis, mettant à profit la succession qui lui était échue, il alla habiter au milieu de la ville, dans le quartier du roi des Perses. Ensuite, il changea de nom et se fit appeler Manès⁷..... A l'âge d'environ 60 ans, il s'appropriä la science de ce pays d'une façon presque surhumaine⁸. Il s'assimila surtout le contenu des quatre livres.

1) *Act. Arch.*, 52 *circ. fin.* Tout ce passage tend à montrer que Mani est un adepte du Mithracisme qui n'a rompu avec sa secte que pour se faire un nom. Archélaus l'a qualifié plus haut en propres termes de « prêtre de Mithra », *ibid.*, 56 *circ. med.*

2) *Act. Arch.*, 52 *circ. fin.*

3) *Act. Arch.*, 52 *circ. fin.*

4) *Act. Arch.*, 52 *fin.*

5) *Act. Arch.*, 53 *init.*

6) *Act. Arch.*, 53 *circ. init.* Ce détail, assez peu naturel, est exigé par la suite du récit, qui explique comment Mani développa et compléta ces livres pour en faire son œuvre propre.

7) *Act. Arch.* 53 *circ. init.* Sans doute le nom persan de Mani a-t-il été changé par dérision en celui de Manès parce que ce dernier était souvent donné en grec à des esclaves. Voir Kessler, *Mani*, p. 84, not. 1, d'après Phérécrate cité chez Athénée. *Deipnosoph.*, VI, 83. p. 263.

8) *Act. Arch.*, 53 *circ. med.* Cette remarque tend à expliquer la grande

Lui-même recruta trois disciples, nommés Thomas, Addas et Hermas¹. Prenant les quatre livres, il les traduisit, y ajoutant de nombreuses fables, semblables à des contes de vieille femme². Les trois disciples étaient complices de ses faux. Il mit donc sur ces livres son propre nom, après avoir effacé celui de son devancier, comme si c'était de lui-même et par lui seul qu'il les eût écrits³. Puis il envoya ses disciples, avec ses Écritures, dans les principaux endroits de la province, dans toutes sortes de villes et de villages, pour s'y faire des adeptes. Thomas voulut passer en Egypte et Addas en Scythie. Seul Hermas préféra rester avec lui.....⁴.

« A leur retour, les messagers racontèrent au Maître ce qui leur était arrivé. Dans toutes les villes où ils étaient passés, ils s'étaient vus exécrés de tout le monde, mais surtout des adorateurs du Christ⁵. Manès leur demanda de lui procurer les livres des Chrétiens. Munis d'une certaine quantité d'or, ils se rendirent dans les endroits où on copiait ces livres⁶. Puis, se présentant comme des catéchumènes, ils demandèrent qu'on voulut bien les leur vendre⁷. Bref, ils achetèrent ainsi toutes nos Écritures et les portèrent à leur Maître⁸..... Alors ce fourbe étudia nos livres pour les mettre au service de son dualisme. Il en critiqua certains détails, en modifia certains autres et leur emprunta seulement le nom du Christ, auquel il affecta de tenir, afin de faire cesser l'horreur et l'aversion que provoquaient en tout lieu ses disciples. Puis, il envoya ces derniers prêcher leurs erreurs ainsi dissimulées⁹. »

place que les traditions babyloniennes occupent dans l'enseignement de Mani.

1) *Act. Arch.*, 53 *circ. med.* Cf. *ibid.* 11 *fin.* Ces trois personnages jouent un grand rôle dans les traditions des Églises d'Orient et sous leur nom ont circulé divers écrits dont il sera parlé plus loin.

2) *Act. Arch.*, 53 *circ. med.*

3) *Act. Arch.*, 53 *circ. med.*

4) *Act. Arch.*, 53 *circ. med.* Cf. *ibid.* 11 *fin.* (Addas, Thomas Hermas, évangélisent respectivement l'Orient, la Syrie, l'Égypte).

5) *Act. Arch.*, 54 *init.* Détail caractéristique de l'accueil fait aux Manichéens dans les milieux orthodoxes.

6) *Act. Arch.*, 54 *circ. init.*

7) *Act. Arch.*, 54 *circ. med.*

8) *Act. Arch.*, 54 *circ. med.* Par là, l'auteur veut expliquer les références bibliques dont sont remplis les écrits de Mani.

9) *Act. Arch.*, 54 *circ. fin.* C'est à la suite de cette 2^{me} mission que le Manichéen Turbo, présenté comme un disciple d'Addas (*ibid.* 4), est censé avoir prêché le dualisme à Kashkar dans l'église d'Archélaus.

Ce récit a joui d'une très grande vogue. Il a été admis sans la moindre réserve par la plupart des auteurs chrétiens qui ont écrit contre les dogmes de Mani. Il a même inspiré, jusqu'à ces derniers temps, des écrivains consciencieux qui se piquaient de critique¹. Un examen quelque peu attentif suffit pourtant à en montrer l'invraisemblance. Si Scythien avait vécu « au temps des Apôtres », Térébinthe, formé près de lui, aurait dû être bien antérieur à Mani, qui est présenté, au cours du même ouvrage, comme un contemporain de Probus². Or il meurt du vivant de l'hérésiarque, qui a déjà sept ans lorsque la veuve le prend chez elle afin de ne pas rester seule. Mani lui-même n'a pu « traduire » les ouvrages dont sa maîtresse avait hérité sans posséder au moins deux langues. Cependant, à en croire un autre discours d'Archélaus, il n'aurait connu ni le grec, ni le latin, ni l'égyptien, mais seulement le chaldaïque³. Les quatre livres de Scythien ne renfermaient que « quelques lignes ». Comment un auteur initié à la « sagesse des Egyptiens » a-t-il pu être si peu prolix? De tels détails trahissent la légende.

Le récit des *Acta* n'en est pas moins instructif. Il montre que dans le milieu où l'ouvrage a paru on connaissait seulement quatre grands écrits de Mani. Et il nous fournit sur cette tétrade d'utiles renseignements. Si Archélaus s'étend longuement sur les devanciers de l'hérésiarque, c'est parce qu'il tient à faire remarquer que celui-ci s'est borné à démarquer et à gloser des œuvres plus anciennes, celles par exemple de Basilide, dont la conclusion des *Acta* rapporte un passage important⁴. S'il présente Scythien comme un apostat, né dans les déserts de l'Arabie et émigré en Egypte, qui s'est assimilé la science de Pythagore et celle de son pays d'adoption, mais non celle des Juifs, c'est parce que les livres qu'il lui attribue s'écartent sensiblement soit de la tradition, soit des règles classiques et rappellent tantôt les théories des Néopythagoriciens, tantôt

1) Kessler, *Mani*, p. 52 suiv. Cf. Ern. Rochet, *Essai sur Mani*, p. 64-73.

2) *Act. Arch.*, 27 circ. fin., 28 init.

3) *Act. Arch.*, 36 circ. med.

4) *Act. Arch.*, 55 fin. (texte complet dans l'édition Beeson).

celles des Gnostiques, en s'opposant toujours au Judaïsme. S'il donne Térébinthe comme le Bouddha et un adepte de la magie, qui disserte sur les premiers principes, sur l'organisation du monde, la destinée finale des âmes et tout particulièrement sur la lutte engagée au début contre Dieu, c'est parce que les écrits qu'il lui fait rédiger pour son maître traitent des mêmes sujets et renferment un grand nombre d'éléments bouddhiques ou magiques. S'il dit que les quatre livres ont été légués à Corbicius par une veuve très âgée, c'est parce qu'il y trouve beaucoup de « contes de vieille femme », exposés en un style diffus¹. Enfin, s'il raconte que Mani s'est assimilé la science de la Perse et a longuement étudié le Nouveau Testament, c'est parce qu'il a constaté à travers toute son œuvre l'influence des traditions persanes et surtout celle du Christianisme. Bien que légendaire, son exposé nous fournit donc d'utiles renseignements sur les grands écrits de l'hérésiarque.

Epiphane ne s'en est pas rendu compte. Il n'a pas vu que les livres de Scythien et de Térébinthe se confondent avec ceux de Mani. Après avoir raconté la vie de ce dernier, d'après le rapport des *Actes d'Archélaus*², il parle de ses œuvres comme s'il ne l'avait pas encore fait. Il en signale une qui ouvre la série et qui traite de la foi nouvelle³. Puis il ajoute :

« En effet, Mani a publié différents livres. Un d'entre eux..... est intitulé *Mystères de Manichée*, un autre *Le Trésor*. A ces livres, pour mieux séduire, il a associé celui qu'on appelle *Le Petit Trésor* et un autre *Sur l'Astrologie*⁴.

Mais Epiphane est un témoin peu sûr et il se montre ici assez mal renseigné⁵. D'autre part, ce n'est peut-être pas par un

1) *Act. Arch.*, 53 *circ. med.*

2) *Haer*, LXVI, 1-5 et 10-12.

3) *Haer*, LXVI, 13 *circ. init.*

4) *Haer*, LXVI, 13 *circ. fin.*

5) Il cite un peu plus loin (13 *fin.*, 14 *init.*) le début du 1^{er} livre de Mani, c'est-à-dire, d'après le contexte, des *Mystères*. Mais il emprunte sa citation, comme la plupart des détails de sa critique du Manichéisme, à Titus de Bostra (*Adv. Man.*, I, 5), qui parle bien du début de l'enseignement de Mani, mais non de son 1^{er} livre, ni de ses *Mystères*.

pur hasard, que lui-même signale directement quatre grands écrits de Mani. Il a pu entendre parler vaguement d'un recueil de ce genre dont il aura déterminé les éléments d'une façon arbitraire et fautive.

Par ailleurs, l'ancienne formule grecque d'abjuration du Manichéisme mentionne également quatre grands écrits de l'hérésiarque en dehors du recueil de ses *Lettres*, savoir : l'*Évangile vivant*, le *Trésor de vie*, le livre des *Mystères* et la *Pragmateia tôn Pantôn*, traité *De l'Univers* (ou *Pragmateia tôn Gigantôn*, traité *Des Géants*)¹. Ce dernier seul ne se trouve pas mentionné sous ce nom dans la liste du récit d'Archélaus, où il est plutôt question du livre des *Principes* (*Kephalaia*). Mais les deux titres s'accordent assez bien et peuvent désigner un seul et même ouvrage.

En fait, la tétrade jouait un assez grand rôle dans la mythologie de la nouvelle religion. D'après An Nadim, Mani demandait avant tout à ses adeptes de croire aux quatre Essences magnifiques, Dieu, sa Lumière, sa Force et sa Sagesse². Il leur prescrivait quatre grandes prières quotidiennes³. Enfin il leur montrait comment, au dernier jour, quatre puissants génies se réuniraient des quatre parties du monde vers le nouveau Paradis où les Elus devaient se grouper avec eux⁴. Il pouvait donc bien leur présenter aussi quatre écrits principaux qui contenaient la somme officielle de leurs croyances, de leurs obligations et de leurs espérances. Mais, d'autre part, cette tétrade a pu se constituer d'une façon fortuite. En tout cas, elle ne s'est pas imposée universellement.

II) PENTATEUQUE MANICHÉEN. — C'est plutôt sous la forme d'un Pentateuque qu'apparaissent en Afrique les grands ouvrages de Mani. Une conférence contradictoire engagée

1) J. Goar, *Muchologion sive Rituale Græcorum*, Paris, 1647, fol. p. 885 et P. G., C., 1321.

2) Flügel, *Mani*, p. 95.

3) Flügel, *Mani*, p. 96.

4) Flügel, *Mani*, p. 101-102, avec les corrections indiquées dans F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 20.

le 7 décembre 404 entre le Manichéen Félix et l'évêque d'Hippone est, à cet égard, très instructive. Augustin y pose d'abord nettement la question :

« Vous savez que vous avez promis hier de défendre les Écritures de Manichée et de prouver qu'elles renferment la vérité. S'il vous plaît de le faire aujourd'hui et si vous vous en sentez la force, vous avez la parole.

— Je ne renie pas la promesse que j'ai faite de défendre ma Loi pourvu qu'on en produise les auteurs.

— Si je lis quelque passage de ce manuscrit que j'ai apporté, de l'*Epître* de Manichée, dite du *Fondement*, le reconnaîtrez-vous ?

— Je le reconnaitrai ¹ ».

Bientôt Félix commence à faiblir. Au lieu de répondre aux critiques dirigées contre le Manichéisme, et de montrer, comme on le lui demande, que le fondateur de cette religion a eu raison de se dire un « Apôtre du Christ », il veut qu'on lui prouve d'abord la vérité du Catholicisme. Mais Augustin le ramène à la question :

« Reconnaissez que vous n'avez pas répondu à mes demandes, et je vous montrerai, à l'aide de nos Écritures, en quoi consiste la foi chrétienne.

— Et moi, réplique Félix, si vous me présentez les Écritures de Manichée les cinq auteurs dont j'ai parlé, je donnerai à toutes vos questions des réponses convaincantes.

— C'est précisément de ces cinq auteurs qu'a été prise l'*Epître* dont nous avons étudié le début et où nous lisons : « Manichée apôtre de Jésus-Christ ». Or je constate que vous ne pouvez seulement pas en justifier les premiers mots, car vous ne prouvez pas que Manichée soit un « apôtre de Jésus-Christ ».

— Si je ne le prouve point avec elle, je le prouve par le second (auteur).

— Par quel second (auteur) ?

— Par le *Trésor*.

— Ce *Trésor* que vous avez ainsi appelé pour séduire des malheureux, par qui a-t-il été écrit ? Par Manichée ? Je ne veux pas que vous vous appuyiez sur lui. Manichée ment en se disant ce qu'il n'est pas.

— A vous de le prouver en vous appuyant sur un autre.

— Que voulez-vous me faire prouver ?

1) *Cont. Fel.*, I, 1 init.

— Que Manichée est un menteur.

— Parce que vous ne pouvez pas prouver qu'il a dit vrai, dois-je prouver qu'il a menti ?

— Pourquoi n'ai-je pas pu fournir la preuve ? Est-ce qu'avant de constater mon impuissance on m'a remis les Écritures que j'avais demandées ?

— Mais ces Écritures dont vous avez fait la demande sont celles de Manichée. Or nous n'y croyons point ¹ ».

D'après l'ensemble du texte, les « cinq auteurs » mentionnés par Félix ne sont pas cinq écrivains différents, mais plutôt cinq livres distincts. Ils s'identifient avec les « Écritures de Manichée ». Et ils ne sont pas assemblés au hasard. Ils forment un recueil canonique où chacun d'eux a sa place marquée, puisqu'à leur sujet on parle du « premier » et du « second ». Leur nombre n'est donc pas arbitraire.

En fait, dans la seconde moitié du vi^e siècle, Timothée de Constantinople, signale cinq grands écrits de Mani en dehors de ses Lettres, savoir : l'*Évangile vivant*, le *Trésor de vie*, le livre des *Mystères*, celui des *Principes* (*Kephalaia*) et le *traité des Géants* ². Ce dernier seul est nouveau par rapport à la tétrade du rapport d'Archélaus.

La grande formule d'abjuration rédigée au temps de Photius, mentionne de même, en dehors des Lettres de Mani, l'*Évangile vivant*, le *Trésor de vie*, les *Mystères*, le livre des *Choses cachées* ou apocryphes et celui des *Mémorables* ³. Ces deux derniers titres diffèrent, au moins en apparence, de ceux qui viennent d'être indiqués. Mais l'ensemble nous offre un nouveau Pentateuque.

Enfin, vers l'an 1000, Birouni dit aussi, au sujet de Mani : « Il composa beaucoup de livres, comme l'*Évangile*, le *Shâpou-rakân*, le *Trésor de la Vivification*, le livre des *Géants*, le livre des livres (ou des *Mystères*) ⁴ ». Ici encore nous trouvons cinq écrits principaux mis à part.

1) *Cont. Fel.*, I, 14.

2) *De recept. haer.*, P. G., LXXXVI, 21.

3) P. G., I, 1465.

4) Birouni, *Chronol.*, trad. Sachau, p. 191

Ce fait n'a rien qui doive nous surprendre. Les **Manichéens** admettaient cinq éléments bons et cinq autres mauvais qui avaient constitué d'abord les deux Royaumes opposés et dont le mélange expliquait notre monde¹, cinq Divinités qui avaient présidé à la formation du Cosmos et qui veillaient encore à sa conservation², enfin cinq degrés hiérarchiques dont se composait la véritable Église³. Ils pouvaient d'autant plus compter cinq livres de Mani qu'ils les opposaient au Pentateuque de Moïse comme la « Loi » de Dieu à celle du « Prince de ce monde⁴ ».

III. **HEPTATEUQUE MANICHÉEN.** — Cependant les Orientaux ont connu un recueil plus important, un Heptateuque manichéen. Le « Maître de la Loi » qui, en 763, porta la religion dualiste de Lo-Yang (Ho-nan-fou) dans l'empire turc de l'Orkhon comprenait parfaitement, dit-on, « les sept ouvrages »⁵. D'après le contexte, où il n'est question que de la conversion des Ouïgours, ces « ouvrages » étaient certainement des livres manichéens. Le nombre sept est donné ici à leur sujet comme un chiffre bien connu et en quelque sorte sacramentel.

Il est curieux de constater que, presque 500 ans plus tard, dans un commentaire de la loi portée en Chine contre les gens qui trompent le peuple « par la transmission et la pratique du livre saint des *Deux Principes* et du texte des livres saints sans fondement », le bonze Tsong-Kien, ayant analysé le premier de ces écrits et parlant des suivants, en énumère six autres, savoir :

1) Augustin, *Cont. Epist. Man.*, 19, 31 ; *De mor. Man.*, II, 14 ; Théodore bar Khôni, chez Pognon, *Inscr. mand.*, p. 184-186 et chez Fr. Cumont, *Rech. sur le Man.*, p. 11-12 ; An Nadim, chez Flügel, *Mani*, p. 87-88.

2) Augustin, *Cont. Faust*, XV, 6 et XX, 10 ; Théodore bar Khôni, chez Pognon, *Inscr. mand.*, p. 187 et chez F. Cumont, *Rech.*, p. 25-26 ; Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 549-550.

3) Augustin, *Haer*, 46 ; An Nadim, chez Flügel, *Mani*, p. 95.

4) Augustin, *Cont. Fel.*, I, 1, *init.* ; *Cont. Faust*, VIII, 1 ; IX, 1 ; X, 1 ; XV, 1, etc. Cf. *Epist.*, XXV, 1 *init.*, 2 *init.* où il s'agit d'un « Pentateuque » antimanichéen d'Augustin, allusion probable à un « Pentateuque » manichéen.

5) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 191.

Le *Fo fo t'ou lien che* (Bouddha, Bouddha, Maître débordant d'affection? ou Guide des passions rejetées par les Bouddhas?),

Le *Fo chouo t'i lei* (Sur les larmes, prononcé par le Bouddha, ou Paroles du Bouddha sur les larmes),

Le *Ta siao ming wang tch'ou che King* (Livre saint de la venue dans le monde des grands et des petits rois de la Lumière),

Le *K'ai yuan Koua ti pien wen* (Texte de la métamorphose qui ouvre l'origine et embrasse la terre ? ou Dissertation sur le commencement du Ciel et de la terre?),

Le *Tsi t'ien louen* (Conciliation des opinions contradictoires sur le Ciel? ou Dissertation sur le ciel régulateur? ,

Le *Wou lai tseu K'iu* (Chant du cinquième qui est venu? ¹ ».

Il semble bien que ces derniers ouvrages appartiennent, comme le premier, au Canon manichéen ². Malheureusement leurs titres, au sujet desquels les traductions proposées sont très divergentes et très hypothétiques, ne nous offrent par eux-mêmes aucun sens précis et ne permettent aucune conclusion ³.

L'historien arabe An Nadim se montre bien plus précis.

« Mani, dit-il, composa sept livres, un en persan et six en langue syriaque. Parmi eux se présentent :

D'abord le livre des *Mystères*.....

Secondement le livre des *Géants*.....

Troisièmement le livre des *Préceptes pour les Auditeurs* avec un appendice des *Préceptes pour les Elus*.

Quatrièmement le livre intitulé *Shâpourakân*.....

Cinquièmement le livre *De la Vivification*.....

Sixièmement le livre intitulé *Farakmatija*..... » ⁴.

1) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 356-357.

2) La mention du Bouddha ne prouve aucunement le contraire, car dans les textes chinois Mani est plusieurs fois qualifié de Bouddha (*Journ. Asiat.*, 1911, p. 587 ; 1913, p. 333, 348, etc.).

3) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 356, not. 2 : « La traduction que nous proposons..... n'est qu'un pis-aller ».

4) Flügel, *Mani*, p. 102-103.

Le septième livre n'est point nommé par An Nadim, dont le texte présente ici de graves lacunes. Mais ce ne peut être que l'*Evangile*.

Birouni confirme ces données. Dans une lettre adressée à un de ses amis, qui l'a interrogé sur l'origine de la médecine grecque et sur les œuvres de Razi, il fait remarquer que ce dernier, dans son traité sur la *Science divine*, renvoie souvent aux écrits de Mani et notamment au livre des *Mystères*. Il ajoute que, pendant longtemps, lui-même a vivement souhaité connaître ce dernier. Quarante années durant, il l'a cherché en vain. Un jour, grâce à un certain Fazl ibn Sahlam, il a fini par trouver à Hawarizm, dans une bibliothèque, un volume de livres manichéens. Or ce recueil contenait :

la *Farakmatija* (*Pragmateia*?),
le livre des *Géants*,
le *Trésor de la Vivification*,
le *Soleil de la Certitude et du Fondement*.
l'*Evangile*,
le *Shâpourakân*,
une quantité d'*Epîtres* de Mani,
enfin le livre désiré des *Mystères*¹.

Celui-ci n'apparaît, en dernier lieu, que pour la commodité du récit. Il venait certainement avant le groupe des *Epîtres*. Si nous mettons ces dernières à part, il nous reste sept grands ouvrages. Et leurs titres rappellent ceux qu'a donnés An Nadim. Seul le *Soleil de la Certitude et du Fondement* semble différer des *Préceptes pour les Auditeurs et pour les Elus*. Encore est-on en droit de supposer, du moment où les deux listes s'accordent sur tous les autres points, que la différence demeure purement apparente. La « Certitude » se rapporte à la connaissance. Elle peut donc viser les Auditeurs à qui on ne demandait guère que de professer la vraie doctrine. Le « Fondement » concernerait

¹) Birouni, *Chronologie orientalischer Völker*, éd. Sachau, Leipzig, 1878, 4^e, *Introd.*, p. XXXVIII.

l'action et s'adresserait aux Elus qui étaient tenus de conformer strictement leur conduite à leur foi.

Ya'qôûbi donne un catalogue à peu près identique. Selon ses propres termes,

« Mani composa des écrits dans lesquels il exposait le dualisme. Son œuvre comprend :

le livre qu'il intitule le *Trésor de la Vivification*.....,
 le livre qu'il appelle le *Shâpourakân*.....,
 le livre qu'il appelle *De la direction et de la conduite*,
 les 12 (lire 22) *Evangelies*, dont chacun est désigné par
 lui avec une lettre de l'alphabet.....,
 le livre des *Mystères*.....,
 le livre des *Géants*.

De lui viennent aussi un grand nombre d'écrits et d'Épîtres¹.

Laissons de côté ces « Épîtres » et « écrits » innommés, qui forment pour Ya'qôûbi une section distincte. Il nous reste six grands ouvrages qui se retrouvent chez Birouni. Car le *Livre de la direction et de la conduite* se confond sans doute avec le *Soleil de la certitude et du fondement*. Il ne manque ici que le *Farakmatijâ*. Et l'on peut soupçonner que, si l'historien arabe a négligé de le mentionner, c'est seulement parce qu'il n'en comprenait pas le titre, qui n'a aucun sens en arabe.

On conçoit, par ailleurs, que les Manichéens aient compté sept grands ouvrages de leur Maître. Comme les Gnostiques et, en particulier les Sabéens² et les disciples de Bardesane³, ils attribuaient un rôle considérable à l'Hebdomade. Ils rendaient un culte aux sept planètes, qui présidaient, d'après eux, aux sept jours de la semaine⁴. Ils admettaient sept Esprits supérieurs⁵ et sept éléments correspondants établis

1) Kessler, *Mani*, p. 328-329.

2) W. Bousset, *Hauptprobl. der Gnos.*, p. 27 et suiv.

3) Ephrem, *Opera*, t. II, p. 550 ; t. III, p. XXIII et suiv.

4) *Préface arabe du Concile de Nicée*, dans Mansi, *Coll. Conc.*, t. II, p. 1057.

5) An Nadim, chez Flügel, *Mani*, p. 102 (ch. 7 des *Mystères de Mani*) ; Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 544 (traité manichéen, de Touen houang), avec la note des éditeurs, et p. 521, not. 1.

en tout homme¹. Chez eux, les Élus étaient astreints à sept prières quotidiennes² et les Auditeurs à sept sortes d'aumônes³. Ils étaient donc naturellement conduits à admettre aussi sept grandes Ecritures.

Historiquement, cet Heptateuque apparaît, après le Pentateuque manichéen, qui se montre lui-même plus tardif que la tétrade du rapport d'Archélaus. En présence d'une pareille évolution, on ne peut s'empêcher de se demander si les suppléments ajoutés à la première liste ne sont pas apocryphes. Ils le seraient sans doute si cette liste initiale avait la prétention d'être complète. Mais de tout temps on a distingué, en dehors des livres principaux de Mani, un recueil de travaux secondaires⁴. Or, des travaux qui passaient d'abord pour secondaires ont pu prendre ensuite une importance plus grande qui les a fait ranger dans le premier Canon. D'ailleurs, en dehors de leur pays d'origine, certains d'entre eux ont pu n'être traduits qu'assez tardivement et ne faire défaut sur les listes initiales que parce qu'ils n'étaient pas encore connus. Une étude détaillée de ces œuvres nous permettra seule d'en comprendre l'origine et le vrai caractère.

Les listes signalées indiquent l'ordre à suivre. Au premier plan s'offrent à nous les quatre grands écrits mentionnés par le rapport d'Archélaus, savoir : les *Mystères*, les *Principes*, l'*Evangile* et le *Trésor*. A leur suite se présente le *Shâpourakân*, certainement distinct des quatre livres précédents, qui apparaît à côté d'eux dans le Pentateuque manichéen de Birouni, peut-être aussi dans celui de la grande formule grecque d'abjuration. Viennent enfin les deux dernières œuvres qui achèvent de former l'Heptateuque d'An Nadim, savoir le mystérieux *Farakmatija* et le *Livre des préceptes pour les Auditeurs et pour les Elus*. Avec celui-ci se confond sans doute, selon une remarque

1) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 523 et 544, not. 1. Cf. *ibid*, fin de la note, citation d'Ephrem sur « Bardesane, le maître de Mani ».

2) An Nadim, chez Flügel, *Mani*, p. 93 ; Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 38, avec la note 6.

3) A Von Le Coq, *Turkish Khuastuanift*, XI, 222.

4) P. G., I. 1465 ; LXXXVI, 21 ; Flügel, *Mani*, p. 103, etc.

déjà faite, le *Soleil de la Certitude et du Fondement*. Avec les précédents doivent s'identifier aussi, selon toute apparence, l'*Épître du Fondement*, le traité des *Géants* et les autres grands écrits de Mani, qui semblent d'abord ne pas rentrer dans le cadre indiqué.

II

ÉCRITS PRINCIPAUX

I. LES MYSTÈRES. — Le livre des *Mystères* apparaît en tête de l'Heptateuque d'An Nadim, de même qu'il ouvre la tétrade des *Acta Archelai* et celle d'Epiphane. Ce dernier auteur le dit « divisé en 22 parties qui correspondent aux 22 lettres de l'alphabet syrien ». Puis il cite le début et il en résume la suite, tout en le critiquant¹. Seulement il ne l'a point lu. L'analyse qu'il en donne est empruntée à Titus de Bostra², qui, en réalité, ne parle point de Mani lui-même, mais d'un de ses disciples³. Epiphane a été trompé par quelques phrases ambiguës dans lesquelles son devancier prétendait exposer « l'œuvre impie » de l'hérésiarque en la prenant par le « commencement »⁴. Il ne se méprend pas moins lourdement quand il affirme que le livre des *Mystères* est divisé en 22 parties, d'après les 22 lettres de l'alphabet syrien. Il confond ici deux œuvres de Mani qu'il n'a connues que par ouï-dire⁵.

An Nadim lui donne sur ce point un démenti formel et nous fournit des renseignements plus sûrs et plus précis. Selon ses propres termes,

« Le livre des *Mystères* contient les chapitres suivants :

- 1) Des Deisanites,
- 2) Du témoignage d'Hystaspe sur l'Aimé,
- 3) Du témoignage rendu sur lui-même (?) par Yakoub,

1) *Haer.*, XLVI, 13.

2) *Cont. Man.*, I, 5 et suiv. Cf. Fr. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, p. 157-159.

3) Photius, *Biblioth.*, Cod. 85.

4) *Cont. Man.*, I, 5.

5) V. *Infra*, p. 86.

- 4) Du fils de la pauvre veuve (qui est, au sens de Mani, le Messie crucifié par les Juifs),
- 5) Du témoignage d'Isâ (Jésus) sur lui-même par rapport aux Juifs (ou à Juda ?),
- 6) Commencement du témoignage de Jamîn après sa victoire,
- 7) Des sept esprits,
- 8) Sur la doctrine des quatre esprits passagers,
- 9) Du rire,
- 10) Du témoignage d'Adam sur Isâ (Jésus),
- 11) De l'apostasie,
- 12) De la doctrine des Deisanites sur l'âme et le corps,
- 13) Dispute contre les Deisanites sur l'âme vitale,
- 14) Des trois fossés,
- 15) De la garde du monde,
- 16) Des trois jours,
- 17) Des Prophètes,
- 18) De la résurrection.

Voilà les chapitres qui forment le livre des *Mystères* ¹ ».

Cette attestation est trop précise pour pouvoir être contestée. Elle se trouve confirmée, d'ailleurs, par d'autres documents. Mas'oudî constate que, dans l'ouvrage dont il s'agit, Mani consacre un chapitre aux disciples de Bardesane ou Deisanites ². Ya'qoûbi ajoute qu'il y décrit les miracles des Prophètes ³. Photius explique qu'il s'y efforce de renverser leur enseignement ⁴ et l'auteur de la formule grecque d'abjuration renouvelle contre lui la même accusation ⁵.

D'après ces divers témoignages, le livre des *Mystères* s'étendait longuement sur les rapports du Judaïsme et du Christianisme, ainsi que sur ceux de l'âme et du corps. Par là, il se rattachait étroitement au mouvement gnostique. Il discutait, dès son premier chapitre et tout au moins dans deux des suivants, les théories de Bardesane. Justement les partisans de

1) Flügel, *Mani*, p. 102-103.

2) *Le livre de l'avertissement et de la révision*, trad. Carra de Vaux, Paris, 1898, 8°, p. 188.

3) Kessler, *Mani*, p. 329.

4) *Cont. Man.*, I, 12.

5) P. G., I, 1465.

ce dernier, lisaient aussi un livre des *Mystères*¹. L'ouvrage de Mani en était sans doute une critique ou une mise au point.

Les mentions qui en sont faites par des auteurs si différents que Mas'oudî ou Ya'qoûbi et Photius ou l'auteur de la formule grecque d'abjuration montrent déjà qu'il a été très lu. Vivement pris à partie dès le vi^e siècle par Héraclien de Chalcédoine², il fut, d'autre part, commenté par un certain Abdial, dont l'œuvre prit rang parmi les Écritures manichéennes³. Birouni constate que le médecin Razi le cite fréquemment avec beaucoup d'éloges, que c'est pour ce motif qu'il a lui-même désiré le connaître et qu'il l'a cherché avec ardeur pendant de longues années. Il ajoute qu'en le lisant il a été déçu, mais que, pour permettre aux esprits curieux d'en prendre connaissance sans tant de peine, il en a fait un résumé⁴. Ce dernier travail n'est pas arrivé jusqu'à nous. Mais l'étude de l'*Inde* du même auteur nous donne plusieurs citations qui doivent en provenir.

Birouni note d'abord, à propos de la tradition hindoue concernant les tendances naturelles, que « sur cette théorie Mani a bâti la sentence suivante :

« Les Apôtres interrogèrent Jésus sur la vie de la nature inanimée, sur quoi il leur dit : Si ce qui est inanimé est séparé de l'élément vivant qui lui est mélangé et apparaît seul avec soi-même, il est de nouveau inanimé et n'est pas capable de vivre, tandis que l'élément vivant qui l'a abandonné, retenant son énergie vitale inaltérée, ne meurt jamais⁵ ».

L'historien arabe ne donne ici aucune référence précise. Mais le texte cité doit appartenir à la « *Dispute contre les Deisanites sur l'âme vitale* ».

Quelques pages plus loin, Birouni cite expressément comme emprunté au livre des *Mystères* cet autre passage de Mani, qui présente un rapport assez étroit avec le précédent et qui pourrait venir du chapitre « *De la résurrection* » :

1) S. Ephrem, *Opera*, t. II, p. 439.

2) Photius, *Biblioth.*, *Cod.* 85.

3) Flügel, *Mani*, p. 105, n° 74.

4) *Chronologie*, éd. Sachau, Leipzig, 1878, *Introd.*, p. XXXVIII.

5) *India*, trad. Sachau, t. I, p. 48.

« Comme les Apôtres savaient que les âmes sont immortelles et que, dans leurs migrations, elles revêtent toutes les apparences, prennent la forme de tous les animaux et sont moulées dans le moule de toutes les figures, ils demandèrent au Messie quelle serait la fin de ces âmes qui n'auraient pas reçu la vérité ni appris l'origine de leur existence. Et il leur répondit : « Toute âme faible, qui n'a pas reçu tout ce qui lui appartient de vérité périt sans aucun repos ou bonheur ¹ ».

Sur quoi l'historien arabe observe très judicieusement que par la perte de l'âme Mani entend sa punition, non sa disparition totale ².

A l'appui de cette dernière remarque, Birouni ajoute : « En un autre endroit il dit :

« Les partisans de Bardesane pensent que l'âme vivante s'élève et se purifie dans la carcasse. Ils ne savent pas que cette dernière est l'ennemie de l'âme, que la carcasse empêche l'âme de s'élever, que c'est une prison et une rude punition pour l'âme. Si ce corps humain était une existence réelle, son créateur ne le laisserait pas s'user et subir du dommage et ne l'aurait pas forcé à se reproduire par le sperme dans l'utérus ».

Quoique aucune référence ne soit donnée, ce nouveau texte doit se référer, comme le précédent, au livre des *Mystères*. Sans doute se lisait-il dans la chapitre « *De la doctrine des Deisanites sur l'âme et sur le corps.* »

Au chapitre 11^e du même ouvrage, qui s'intitulait *De l'Apostasie*, a pu appartenir aussi la citation suivante, qui est également attribuée à Mani, sans autre indication, par la grande formule grecque d'abjuration :

« Je ne suis pas inhumain comme le Christ et je ne renierai pas celui qui m'aura renié devant les hommes ; je recevrai plutôt avec joie celui qui aura menti pour se sauver, celui qui, par peur, aura renié sa foi ³ ».

1) *Op. cit.*, I, 54-55.

2) *Op. cit.*, I, 55.

3) P. G., I, 1469. Philastrius de Brescia attribue un propos analogue à Basilide : Prohibet etiam pati martyrium homines pro nomine Christi, dicens ita : Ignoras quid desideras : non enim passus est, inquit, Chris-

Il est vrai que l'authenticité du texte n'est pas indiscutable. Mani, qui se présentait comme un Apôtre du Christ et qui le considérait comme le Fils de Dieu, n'a pu l'accuser d'inhumanité. D'autre part, il prescrivait sévèrement le mensonge. Cependant ces objections ne sont pas décisives. Le texte cité pouvait ne viser en sa forme première que le Christ des Évangiles dont Mani faisait volontiers la critique. Par ailleurs, il n'approuve pas le mensonge ni l'apostasie, mais il déclare que le pardon en sera accordé aux croyants qui ne s'y seront laissés entraîner que malgré eux et par peur. Or, une telle affirmation est très conforme à la théologie manichéenne, qui se montre très indulgente pour les « péchés de faiblesse ». Et nous voyons un fervent Auditeur, Secundin de Rome, promettre au v^e siècle un pardon analogue à un coreligionnaire apostat, Augustin de Thagaste¹. Rien ne permet donc de nier l'authenticité du propos attribué à Mani. Malheureusement il est le seul, après les textes cités par Birouni, que nous puissions attribuer avec vraisemblance au livre des *Mystères*.

II. LES PRINCIPES.— Le second écrit de la tétrade d'Archélaüs, celui qui s'intitulait les *Principes* (*Kephalaia*), devait exposer, d'après son titre, la théorie des deux Natures éternellement opposées qui constituait la base du Manichéisme et qui, sous des formes diverses, s'affirmait plus ou moins chez tous les systèmes gnostiques antérieurs. Sans doute se rattachait-il d'une façon étroite au traité *De la Lumière et des Ténèbres* attribué à Bardesane². Ce dernier auteur professait, en effet, un dualisme très apparenté à celui de Mani³.

tua, neque crucifixus est ; quomodo itaque potes, inquit, confiteri nunc crucifixum, cum non sit crucifixus et ignoras qui passus sit ? (*Haer*, XXXII). Epiphane dit aussi qu'Elchasaï (à la lecture duquel s'est formé Mani) permettait à ses disciples de le renier en temps de persécution, à condition de le faire seulement des lèvres (*Haer*, XIX, 1 fin.).

1) *Epist. ad Aug.*, 5 (P. L., XLII, 575).

2) An Nadim, chez Flügel, *Mani*, p. 162.

3) Voir Ephrem cité par Kessler, *Mani*, p. 377 (« Bardaisan, le maître de Mani ») et Sharastâni cité par Flügel, *Mani*, p. 165.

L'ouvrage n'est jamais cité d'une façon expresse sous le nom que lui donnent les *Actes d'Archélaus*. Mais il paraît avoir été fréquemment utilisé. Et en rapprochant les textes qui s'y rapportent, nous pouvons arriver à nous faire de lui une idée assez nette.

Déjà Alexandre de Lycopolis paraît lui emprunter son exposé sommaire de la doctrine manichéenne. Il déclare, en effet, présenter les « principes essentiels » du nouveau Christianisme professé par Mani¹. Or, ces *Kephalaia* importants entre tous dont le philosophe égyptien se fait le rapporteur sont les suivants :

Au commencement existaient deux êtres opposés, Dieu et la Matière. L'un était bon, l'autre mauvais, et le premier l'emportait plus en bien que le second en mal. Chacun avait à son service certaines Puissances, qui participaient à sa nature. Au premier appartenaient la clarté, la lumière, la hauteur, au second l'obscurité, les ténèbres, la bassesse. Et ces deux Êtres avaient des désirs opposés, bons ou mauvais comme eux².

Or, un jour, la Matière, s'étant élevée, découvrit de loin la Lumière divine et voulut s'en emparer. Dieu délibéra sur les moyens de la repousser. Et, comme il n'avait aucun mal à lui opposer, il envoya à ses devants une Ame qui devait se mêler à elle, puis, en s'en détachant, causer sa mort³.

Une fois le mélange accompli, il dépêcha vers cette Ame une autre Puissance qui devait la délivrer en procédant à la création du monde⁴. Ce Demiurge dégagea d'abord les éléments spirituels qui n'avaient pas souffert et fit avec eux le soleil et la lune. Puis, avec ceux qui n'avaient subi que de très légères altérations, il forma les étoiles et l'ensemble du ciel. Il rejeta au loin la Matière qui s'y trouvait mêlée et qui continue le feu brûlant et ténébreux. Dans l'intervalle apparurent des minéraux, végétaux et animaux, où le mélange subsistait avec des

1) *De Plac. Man.*, 5 init.

2) *De Plac. Man.* 2 fin

3) *Ibid.*, 3 init.

4) *Ibid.*, *circ. med.* Cf. Titus de Bostra, *Adv. Man.* I, 25 init.

proportions diverses. Et c'est à en dégager la substance de l'âme que servit le cosmos ¹.

Une nouvelle Puissance fut chargée de régler en ce sens le cours des astres ². Et son action saute, pour ainsi dire, aux yeux des aveugles eux-mêmes. Car la Lune s'emplit progressivement d'éléments lumineux, puis elle les décharge peu à peu dans le soleil, qui va les apporter dans les régions divines et le même travail recommence sans cesse ³.

Or la Matière, voyant dans le grand Luminaire une forme humaine, celle de l'Âme définitivement libérée, forma avec le concours de toutes les Puissances mauvaises, un homme où une parcelle de cette Âme restait emprisonnée dans la chair ⁴. Mais l'homme céleste, le Christ spirituel, se reconnaissant dans cette image, vint à son aide, pour la dégager des liens charnels. Il descendit sur la terre et affranchit une partie notable de l'humanité. Enfin, il montra dans sa Passion comment le salut s'obtient par le crucifiement ⁵.

Selon ses enseignements, il faut que la matière périclise et que l'âme s'en échappe pour ne plus en être désormais la captive. Il convient donc de ne prendre aucune nourriture animale, mais seulement des légumes et autres végétaux qui ne sont pas animés, de ne pas contracter d'union charnelle et de ne pas donner le jour à des enfants, en qui l'esprit serait de nouveau lié à un corps, de ne pas pratiquer d'homicide, mais de procéder à des purifications graduelles, en attendant le jour où les éléments matériels, réduits à eux-mêmes, seront enfin jetés dans le feu extérieur ⁶.

Titus de Bostra donne une analyse analogue et parfois plus complète, qui, sans dépendre de la précédente, s'accorde trop avec elle pour ne pas dépendre d'un même ouvrage, et qui se présente comme un *Kephalaion* de la nouvelle foi. A plusieurs

1) *Ibid.*, circ. fin.

2) *Ibid.*, 4 init.

3) *Ibid.*, 4 circ. init.

4) *Ibid.*, 4 circ. med.

5) *Ibid.*, 4 circ. fin.

6) *Ibid.*, 4 fin.

reprises, il nomme expressément Mani et semble citer ses propres termes.

Ce fou, dit-il, commence ainsi : (Au début) existaient Dieu et la Matière, la Lumière et les Ténèbres, le Bien et le Mal, deux Principes absolument opposés en tout, de façon à n'avoir entre eux, sur aucun point, de communion ni de société, tous deux inengendrés et vivants¹. Entre eux était un mur d'airain². Et le Mal était relégué au Sud, tandis que le Bien siégeait dans les autres régions³.

La Matière, ajoute Mani, s'agitait sans ordre, prolifiait, se développait à travers de nombreuses Puissances, et, en croissant ainsi, s'élevait constamment sans connaître le Bien. Or, à force de se hausser, elle l'aperçut et s'efforça de le saisir⁴. Alors Dieu envoya à ses devants une Puissance destinée à lui servir d'appât et à la calmer, ce qui arriva en effet. A la vue de ce Messenger, la Matière éprise de lui, se jeta sur lui, le saisit, le dévora et fut prise au piège comme une bête féroce, assoupie au moyen d'un charme. Les deux forces rivales se mêlèrent⁵.

C'est de ce mélange que le monde a été fait. De là vient qu'ici bas certaines choses sont bonnes, comme l'âme, d'autres mauvaises comme le corps qui l'emprisonne⁶. Or, le cosmos a été organisé par Dieu, malgré la résistance de la Matière. C'est pour cela que l'ordre s'y montre, mais imparfaitement, que, par exemple, les riches y coudoient incessamment les pauvres⁷. L'œuvre du Démoniaque a été faite pour arracher aux mauvais éléments la proie injustement ravie. Cette œuvre de libération s'opère particulièrement au moyen de la Lune, qui reçoit comme un seau la substance divine et la déverse ensuite dans le Luminaire voisin⁸. Comme les phases lunaires,

1) *Adv. Man.*, I, 5 *circ. init.*

2) *Ibid.*, I, 7 *circ. init.*

3) *Ibid.*, I, 7 *circ. fin.*

4) *Ibid.*, I 12 *init.* et 15-22 *passim.*

5) *Ibid.*, I, 12 *fin.*, 23-24 *passim.*, 29 *circ. med.*

6) *Ibid.*, I, 13 *init.*

7) *Ibid.*, 13 *circ. med.*

8) *Ibid.*, 13 *fin.* et 30 *circ. fin.*

la stabilité de la terre, la chute des pluies et les autres phénomènes cosmiques s'expliquent par cette guerre à mort engagée entre le Bien et le Mal ¹.

C'est d'elle aussi que vient l'apparition de l'homme. La Matière, voyant que l'âme allait lui être peu à peu enlevée, voulut la fixer dans les liens de la chair ². Par là, elle retarda le triomphe divin. Mais Dieu finira par la vaincre. Des hauteurs où il siège, il précipite sans cesse de nouveaux débris de sa rivale dans les régions inférieures dont il comble les vides ³. Et un jour il enfermera définitivement les Puissances mauvaises dans un globe de feu ⁴.

La même analyse se retrouve en termes presque identiques chez Epiphane, qui l'emprunte directement à Titus de Bostre ⁵. Elle reparait sous une forme nouvelle et plus précise chez Theodoret de Cyr ⁶. Celui-ci déclare par deux fois exposer sommairement les *Kephalaia* de l'hérésie nouvelle ⁷. Et il semble avoir entre les mains l'œuvre même de Mani, car il en rapporte des détails encore inédits.

Manès, dit-il, admet deux Principes engendrés et éternels : Dieu et la Matière, la Lumière et les Ténèbres, le Bien et le Mal, un Arbre bon chargé de bons fruits et un Arbre mauvais portant de mauvais fruits. D'après lui, le premier occupait le Nord, l'Est et l'Ouest, le second le Sud. Ils étaient séparés et s'ignoraient mutuellement ⁸.

Or, après beaucoup de siècles, les « fruits » de la Matière luttant entre eux, se fuyant et se poursuivant, vinrent jusqu'aux confins de la Lumière. Ils la contemplèrent, l'admirèrent, voulurent s'en emparer. Puis, unissant leurs forces, ils marchèrent contre elle ⁹.

1) *Ibid.*, 14 init.

2) *Ibid.*, 29 fin.

3) *Ibid.*, 31 circ. med.

4) *Ibid.*, 30 circ. med. et 31 circ. med.

5) *Haer*, LXVI, 14 suiv.

6) *Haer*, fab., I, 26.

7) *Loc. cit.*, circ. med et circ. fin.

8) *Loc. cit.*, init.

9) *Loc. cit.*, circ. init.

Dieu fut saisi de peur. Comme il n'avait ni eau, ni feu, ni fer, ni autres armes à leur opposer, il eut recours à la ruse. Il leur lança, en guise d'appât, une parcelle lumineuse qui fut aussitôt saisie et engloutie par eux et il les prit ainsi comme à un hameçon. Puis, avec eux, il forma le monde¹.

Alors Saclas, le Prince de la Matière, s'accouplant à Nembrod, forma d'abord Adam, qui avait la forme d'une bête, puis Ève, qui n'avait point d'âme ni de mouvement et qui, ayant reçu l'un et l'autre de Joël, la Vierge de la Lumière, fit perdre à Adam son aspect bestial, coucha ensuite avec Saclas, en eut un fils à figure animale et s'associa encore à ce dernier².

Le Christ n'a pris qu'une apparence humaine et il a fait semblant de souffrir et de mourir. En réalité, il s'identifie avec les deux grands Luminaires, dont l'un se voila à son crucifiement. Par ailleurs, le Soleil et la Lune sont comme des navires qui prennent les âmes à la Matière pour les rapporter dans les régions lumineuses. Ainsi s'expliquent les phases lunaires. Elles correspondent à l'embarquement et au débarquement progressif des âmes libérées³.

Quand l'œuvre de cette libération spirituelle sera finie, la Matière, mise à part, formera un globe immense où tous les corps se consumeront sans relâche. Car aucun d'eux ne doit entrer au ciel. A ce même feu de l'enfer seront soumises les âmes rebelles. En attendant, beaucoup sont perdues ici-bas en des oiseaux, des animaux domestiques ou sauvages et même des serpents⁴.

Or, pour se conformer à la loi de Mani, il faut s'abstenir du mariage, de la nourriture animale, de toute violence. Les Parfaits ne brisent même pas du pain, n'arrachent même pas un légume, pour ne pas commettre d'homicide. Ils vivent avec ce qu'on a brisé ou arraché pour eux⁵.

Dans sa CXXXIII^e Homélie, Sévère d'Antioche rappelle, en

1) *Loc. cit., circ. med.*

2) *Loc. cit., circ. med.*

3) *Loc. cit., circ. med.*

4) *Loc. cit., circ. fin.*

5) *Loc. cit., circ. fin.*

termes analogues, souvent même identiques, la doctrine exposée par Mani dans « un de ses livres dont on ne doit point parler¹ ». Et il donne même de cette œuvre des extraits importants, qui ressemblent trop à l'exposé d'Alexandre de Lycopolis, de Titus de Bostra et de Théodoret de Cyr pour ne pas provenir aussi des *Kephalaia*².

D'après la doctrine manichéenne, dit-il, au début existaient deux Principes, le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres, appelées aussi la Matière.

« Chacun d'eux, déclare Mani, est incréé et sans commencement, soit le Bien qui est la Lumière, soit le Mal qui est à la fois les Ténèbres et la Matière. Et ils n'ont rien de commun l'un avec l'autre³ ».

« Le Bien est un Arbre de vie. Il occupe les régions de l'Orient, de l'Occident et du Septentrion. Le Mal est un Arbre de mort. Il occupe les régions australes et méridionales⁴.

« La différence qui sépare les deux Principes, dit textuellement le Théologien, est aussi grande qu'entre un roi et un porc. L'un vit dans les lieux qui lui sont propres comme dans un palais royal. L'autre, à la façon d'un porc, se vautre dans la fange, se nourrit et se délecte dans la pourriture, ou, comme un serpent, est blotti en son repaire⁵ ».

Comme lui, ce porc et ce serpent sont nés d'eux-mêmes⁶.

« Quant aux choses qui existent perpétuellement et sans commencement, dit ce fou de Mani, chacune d'entre elles existe par sa nature. C'est ainsi qu'existe l'Arbre de vie, qui est orné là de toutes ses beautés et de toutes ses splendeurs, qui est rempli et revêtu de tous ses biens, ferme et stable dans sa nature. Sa terre contient trois régions, celle du Nord, qui est en dehors et en dessous, l'Orient et l'Occident, en dehors et en dessous. Et en dessous il n'y a rien qui soit plongé ou revêtu par lui dans aucune de ces régions. Mais l'infini est en dehors et en dessous. Il n'y a aucun corps étranger ni autour, ni au-dessous de l'infini, ni dans aucune de ces trois régions. Mais il est de

1) Fr. Cumont, *Rech. sur le Man.*, p. 99.

2) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 151-162.

3) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 91-92.

4) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 96.

5) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 97.

6) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 98.

lui-même en dessous et en dehors au Nord, à l'Orient et à l'Occident. Et rien ne l'entoure et ne l'enferme dans ces trois régions. Mais il est en lui, de lui-même, enveloppant en lui ses fruits et la royauté est en lui..... Il n'est pas dans la région australe et cela parce qu'il est caché dans ce qui est son sein. Dieu a, en effet, entouré ce lieu d'un mur ¹ ».

Et ce mur est « autophyte », c'est-à-dire subsistant par lui-même ².

« Sa lumière et sa beauté, dit plus loin Mani, ne sont pas visibles, afin qu'il ne fournisse pas une occasion de désir à l'Arbre mauvais qui est le Sud et qu'il ne soit pas pour lui une occasion d'être excité, d'être tourmenté et d'être exposé au danger. Mais il est enfermé dans sa gloire et ne fournit pas d'occasion à cause de sa bonté. Mais il s'est protégé dans sa justice et il est dans cette gloire, tout en étant continuellement dans la nature de sa grandeur dans les trois régions. Et l'Arbre de mort n'a pas de vie par sa nature et il n'a des fruits de bonté à aucun de ses rameaux. Et il est continuellement dans la région australe. Et il a aussi un lieu propre, à savoir celui qui est au-dessus de lui ³.

« L'arbre de mort est divisé en un grand nombre ; la guerre et la cruauté est entre eux ; ils sont étrangers à la paix, remplis d'une complète méchanceté et n'ont jamais de bons fruits. Il est divisé contre ses fruits. Et les fruits sont divisés contre l'arbre. Ils ne sont pas unis à celui qui les a engendrés, mais tous produisent la teigne en vue de la corruption de leur emplacement. Ils ne sont pas soumis à celui qui les a engendrés, mais l'Arbre tout entier est mauvais. Il ne fait jamais rien de bon, mais il est divisé contre lui-même et chacune de ses parties corrompt ce qui est proche d'elle ⁴ ».

« Ces choses-là ont trait à la Matière, à ses fruits et à ses membres. Mais l'occasion de monter jusqu'aux mondes de la Lumière leur fut fournie par leur révolte. En effet, ces membres de l'Arbre de mort ne se connaissaient pas les uns les autres et n'avaient pas la notion les uns des autres. Car chacun d'eux ne connaissait rien de plus que sa propre voix et ils voyaient (seulement) ce qui était devant leurs yeux. Lorsque quelqu'un criait, ils entendaient. Ils percevaient cela et ils

1) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 99-103.

2) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 109.

3) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 104-105.

4) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 117-118.

s'élançaient avec impétuosité vers la voix. Ils ne connaissaient rien d'autre. Ils furent ainsi excités et instigués les uns par les autres à se rendre jusqu'aux frontières de la terre glorieuse de la Lumière ¹.

« Quand ils virent le spectacle (de la Lumière) admirable et splendide, qui est bien supérieure à la leur, ils se réunirent et ils complotèrent contre la Lumière en vue de s'y mélanger. Ils ne savaient pas, à cause de leur folie, qu'un Dieu puissant et fort y habitait. Ils cherchèrent donc à monter et à s'élever, parce qu'ils n'avaient jamais remarqué qui était Dieu. Mais ils jetèrent un regard insensé, par suite du désir du spectacle de ces mondes bénis et ils pensèrent qu'il allait devenir le leur ².

« Tous les membres de l'Arbre des Ténèbres, qui est la Matière corruptrice, s'élevèrent donc et montèrent avec des Puissances nombreuses dont il est impossible de dire la quantité. Tous étaient revêtus de la matière du feu. Et ces membres étaient différents. Les uns, en effet, avaient des corps durs et étaient d'une grandeur infinie. Les autres, incorporels et intangibles, avaient une tangibilité subtile, comme les démons et les spectres des fantômes. Après s'être élevée, toute la Matière monta avec ses vents, ses tempêtes, ses eaux, ses démons, ses fantômes, ses Princes et ses Puissances, tous recherchant avec soin comment ils s'introduiraient dans la Lumière ³.

« A cause de l'agitation qui fut suscitée des profondeurs contre la Terre de la Lumière et contre les fruits saints, il était nécessaire qu'une parcelle de la Lumière vint se mélanger à ces Méchants, afin que les ennemis fussent pris au moyen du mélange, qu'il y eût la paix pour les Bons, que la nature du Bien fût conservée, cette nature bénie ayant été délivrée du feu de la Matière et de la teigne corruptrice ; que, d'autre part, les Lumineux fussent débarrassés de la Matière par la Puissance qui y avait été mélangée, afin que la Matière fût détruite et que l'Arbre de vie devint Dieu en tout et sur tout. Dans le monde de la Lumière, en effet, il n'y a pas de feu brûlant qui puisse être lancé contre le mal, le fer tranchant n'existe pas, il n'y a pas d'eaux suffocantes, ni aucune autre mauvaise chose semblable. Tout, en effet, est Lumière et région noble et il ne peut pas lui nuire. Mais il y a cette issue, c'est-à-dire ce moyen pour que les ennemis, après avoir été dispersés par la parcelle deta-

1) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 122-123.

2) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 123-125.

3) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 125-126.

chée de la Lumière, arrêtent leur élan et soient pris au moyen du mélange ¹».

D'après la suite du récit, c'est ce mélange qui a donné lieu à la création du monde, puis à celle de l'homme. Car, c'est pour dégager la parcelle lumineuse emprisonnée dans les Ténèbres que Dieu organisa le cosmos. Et c'est pour le retenir toujours en son pouvoir que la Matière donna le jour à Adam ².

Au cours de son exposé, Sévère fait remarquer que Mani range en bataille contre celui qui est seul Dieu l'armée mauvaise de la Matière ³ » et que « le polythéisme des Païens et les combats des Géants sont modestes et médiocres à côté de son blasphème ⁴ ». De fait, d'après un des textes qu'il reproduit, certains Démons « avaient des corps durs et étaient d'une grandeur infinie ⁵.

Avant le patriarche d'Antioche, Sérapion de Tmuis, résumant la « mythologie initiale des Manichéens », rappelait brièvement la théorie des deux Arbres, qu'il empruntait apparemment au même livre ⁶. Or, après en avoir dégagé la signification essentielle, il faisait allusion à la description prolixe qu'en donnait Mani, et il se refusait à reproduire en détail « les armures, les combats, les inventions mythiques et les gigantomachies » qui venaient à la suite ⁷.

Déjà Alexandre de Lycopolis faisait une remarque analogue en terminant son exposé des principes essentiels, des grands « Kephalaia » de la doctrine manichéenne. Il notait, en effet, que les Manichéens invoquaient la gigantomachie des anciens poètes pour montrer comment ces derniers avaient connu la lutte engagée par la Matière contre Dieu ⁸.

1) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 126-128.

2) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 148-149.

3) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 138.

4) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 138.

5) Fr. Cumont, *ibid.*, p. 138.

6) Fragment égaré dans le traité de Titus de Bostra, *Cont. Man.*, I, 33 *circ. med.*

7) *Loc. cit.*, 26 *fin.*

8) *De Plac. Man.*, 5 *circ. init.*

De ces rapprochements, on est en droit de conclure avec vraisemblance que le livre des *Principes* dont parlent les textes grecs est identique avec celui des *Géants* que signalent les historiens arabes. De fait, les auteurs qui connaissent le premier semblent ignorer le second et réciproquement. Seul Timothée de Constantinople mentionne l'un et l'autre. Parmi les écrits de Mani, il signale, après le livre des *Prières*, « celui des *Principes* et celui des *Géants* », ainsi que plusieurs recueils évangéliques¹. Mais il peut avoir en vue un seul et même ouvrage qui porterait deux noms différents. Et, s'il croit à deux traités distincts, cela ne prouve aucunement qu'il les ait vus, car il peut conclure simplement de la dualité des titres à celle du contenu.

Sur le second, d'ailleurs, les historiens arabes ne fournissent aucun renseignement précis. Seul un auteur peu connu, Al Ghadanfar, rapporte à son sujet un détail suggestif : « Ce livre de Mani le Babylonien, dit-il, est rempli d'histoires de géants, tels que Sam et Narimân, dont il a emprunté les noms à l'*Avesta* de Zardoust d'Adarbaigan² ». Ce dernier détail est très contestable et ne se fonde que sur une simple supposition du narrateur. Sans doute, Sam et Narimân tiennent une grande place dans la tradition persane³. Mais ils jouent aussi un rôle important dans la littérature sacrée du Mandéisme, étroitement apparentée à celle des anciens Sabéens, dont Mani a subi l'influence⁴. Leur légende a beaucoup de rapports avec celle des Géants antédiluviens. Et il a circulé, au sujet de ces derniers, dans les cercles gnostiques, toute une littérature, qui se rattachait à celle d'Adam, de Seth, d'Enoch et de Noë, souvent invoquée par les Manichéens⁵. Il a existé notamment une « *Ecriture des Géants* », qu'on disait avoir été trouvée dans un

1) P. G., LXXXVI, 21.

2) Cité par Kessler, *Mani*, p. 190.

3) Voir Fr. Cumont, *Rech. sur le Man.*, p. 4, not. 1.

4) Voir Bousset, *Hauptprobl. der Gnos.*, p. 41.

5) Augustin, *Cont. Faust.*, XIX, 3, circ. init. D'après Origène, les Ophites faisaient grand cas des mythes « des Titans et des Géants », *Cont. Celes.*, VI, 28.

champ, soit par Kaïnan, soit par Sala ¹ et qu'il faut peut-être rapprocher d'un livre mentionné dans le *Décret* du Pseudo-Gélase et consacré au « Géant Ogias » et aux luttes engagées par lui contre « le Dragon », après le déluge ². Mani a pu s'inspirer d'un travail de ce genre. C'est pour cela que son œuvre aura porté un titre analogue.

Dans l'Asie centrale et en Chine où cette Gigantomachie intéressait bien moins que l'antithèse du Bien et du Mal, l'écrit fut désigné par des titres nouveaux qui faisaient ressortir son dualisme foncier. C'est lui que vise, selon toute apparence, un colophon déjà cité, qui se lit à la fin d'un feuillet détaché et où un Auditeur Ouïgour se félicite d'avoir récité « ce livre saint des *Deux Racines* ³ ». Malheureusement, l'ensemble du feuillet ne semble porter que des additions de copistes. Il ne fournit aucun détail nouveau sur le contenu de l'ouvrage.

Le titre donné par le texte ouïgour est l'exacte traduction du Pehlvi *Do Bun*, qui se lit en tête de feuillets manichéens également découverts dans la région de Tourfan et qui signifie à la fois les « Deux Racines » et les « Deux Principes » ⁴. C'est sous ce dernier titre que les *Kephalaia* ont circulé en Chine. Ils doivent s'identifier avec le livre des *Deux Principes* qu'un Fou-to-tan venu de Perse apporta en 694 dans l'Empire du Milieu, qui fut incorporé vers 1019 dans le canon taoïste, de l'empereur Tschen tsong et qui se trouve encore mentionné au XIII^e siècle par le bonze Tsong-Kien de Leang-tschou ⁵.

Ce dernier auteur fournit sur lui quelques renseignements curieux : « Pour ce qui est, dit-il, (du livre saint) des *Deux Principes*, on appelle ainsi (celui) où hommes et femmes ne doivent pas se marier, où, en se tenant l'un l'autre, ils ne doivent pas se parler, où, en cas de maladie, on ne prend pas de remèdes, où, à la mort, on enterre des (cadavres) nus, etc. ⁶ ».

1) Cédrené, *Hist. comp.*, P. G. CXXI, 53 D.

2) P. L., LIX, 162-163.

3) A Von Le Coq, *Türkische Manichaica*, I, 30 ; Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 141-142.

4) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, 15, 16.

5) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 133 et suiv.

6) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 354-356.

Tsong Kien se contente de relever dans le livre certains détails curieux, qui lui paraissent extravagants. Il ne se préoccupe pas d'en pénétrer l'esprit.

Le fragment manichéen de Touen houang apporté à Paris par la mission Pelliot, faisant allusion à la même œuvre, en dégage, au contraire, l'idée générale, mais sans en essayer l'analyse : « Celui, remarque-t-il, qui demande à entrer en religion doit savoir que les deux Principes de la Lumière et de l'Obscurité ont des natures absolument distinctes. S'il ne discerne pas cela, comment (pourrait-il) mettre en pratique (la doctrine) ? ¹ »

Dans le *Khouastouanift* de Touen houang, les Auditeurs Manichéens s'expriment en termes analogues : « Quand nous sommes venus à connaître le vrai Dieu et la Loi pure, racontent-ils, nous avons connu les Deux Racines..... Nous avons connu que la Racine Lumineuse était le domaine du Ciel et que la Racine obscure était le domaine de l'Enfer ².

Le traité manichéen de Touen houang, conservé à Pékin, développe cette dernière image. Il décrit longuement les « Arbres de mort » et les « Arbres de vie » et c'est d'eux qu'il fait venir tout le mal comme tout le bien qui s'opère en nos âmes ³. Sans doute, résume-t-il ici une partie du livre des *Deux Principes*, celle qui se rapporte au dualisme humain. Il semble, d'ailleurs, faire allusion à cet ouvrage. Il dit, en effet, au sujet des « Dénâvars » ou des « Parfaits » : « (De tels Maîtres).... croient au sens des Deux Principes ; leur cœur est pur et ne conçoit aucun doute ; ils rejettent l'Obscurité et suivent la Lumière comme l'ont prescrit les Saints ⁴ ».

Tous ces détails s'accordent très bien avec ceux qui ont été empruntés à Alexandre de Lycopolis, à Titus de Bostra, à Théodoret de Cyr, à Sévère d'Antioche, au sujet des *Kephalaia*, et ils

1) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 114.

2) A Von Le Coq, *Turkish Khuastuanift*, VIII, 156-172, avec les remarques complémentaires de Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, p. 137-138.

3) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 559-563, 571-586.

4) *Ibid.*, p. 579.

les complètent avantageusement. Ils confirment les conclusions déjà formulées sur ce livre et permettent de le suivre jusqu'à une époque tardive.

III. L'ÉVANGILE VIVANT. — L'*Évangile* de Mani, signalé dans la tétrade d'Archélaüs immédiatement après le livre des *Principes*¹, se trouve aussi très souvent mentionné. Il apparaît même en tête de la tétrade chez Cyrille de Jérusalem², ainsi que chez Pierre de Sicile et Photius³. Il ouvre également la liste des livres manichéens dans les deux formules grecques d'abjuration, chez Timothée de Constantinople⁴ et dans un passage de Birouni qui dépend d'un texte chrétien⁵. Photius constate que, dans les sept premiers livres de sa critique du Manichéisme, Diodore de Tarse s'était occupé de le combattre et que, plus tard, Héraclien de Chalcédoine en avait réfuté les doctrines⁶. C'est dire que l'œuvre avait une grande importance et a été très lue.

Plusieurs textes l'appellent l'*Évangile vivant*. Le premier mot désigne un récit exposant la carrière de Jésus et son enseignement. Le second trahit le Gnosticisme. Le livre de Mani se présentait comme la véritable gnose révélée aux hommes de bonne volonté par le Sauveur divin. D'après Photius, l'auteur y falsifiait audacieusement la vie du Christ⁷. A en croire Pierre de Sicile, il n'en parlait seulement pas⁸. C'est parce qu'il y professait un docétisme tout à fait radical⁹, parce qu'il y présentait l'incarnation du Sauveur, sa passion, sa mort et sa résurrection comme de pures apparences, parce qu'il n'attachait d'importance qu'à son enseignement et qu'il s'en faisait, d'ailleurs, une idée fort peu orthodoxe. A tous ces points de vue,

1) *Act. Arch.*, 53 circ. med.

2) *Catech.*, VI, 22.

3) Pierre de Sicile, *Hist. Man.*, I, 11 ; Photius, *Cont. Man.*, I, 12.

4) P. G., I, 1465 et C. 1321.

5) P. G., LXXXVI, 21.

6) *Chronol.*, trad. Sachau, p. 191.

7) *Biblioth.*, *Cod.* 85.

8) *Cont. Man.*, I, 12.

9) *Hist. Man.*, I, 11.

il se rattachait sans doute particulièrement à l'*Evangile de la vérité* des Valentinieniens ou à l'œuvre similaire de Basilide.

Ce dernier avait écrit vingt-quatre livres de *Commentaires évangéliques*¹ Il y exposait sa doctrine sous une forme exégétique en la rattachant à un écrit plus ancien et respecté. L'auteur des *Actes d'Archélaus* donne à entendre que cette œuvre a servi de modèle à Mani. Et, pour le montrer, il en cite un passage qui donne une description de la lutte initiale du Bien et du Mal fort peu différente de celle qui avait cours chez les Manichéens².

Il semble que l'auteur de l'*Evangile vivant* s'est inspiré non seulement du contenu, mais encore de la forme même des *Commentaires* de Basilide. Selon toute apparence, son livre lui-même n'était qu'une simple glose d'un texte plus ancien. On peut le conclure du passage déjà cité de Samuel d'Ani, où il est dit que des Syriens, à la parole de miel, apportèrent en Arménie, avec diverses Écritures chrétiennes, mais apocryphes, « l'Explication de l'Evangile de Mani³ ». La nature des autres œuvres donne à penser que celle-ci devait se présenter comme un commentaire d'un livre orthodoxe non d'un écrit hérétique.

D'après Birouni, le texte commenté par Mani ne faisait pas partie du Canon officiel de l'Eglise : « Chacun des adeptes de Marcion et de Bardesane, dit l'historien arabe, se sert d'un *Evangile* qui contredit en partie les *Evangiles* véritables. Mais les adeptes de Mani en ont un qui, du commencement jusqu'à la fin, renferme le contraire de la croyance des Chrétiens. Ils en professent la doctrine ; ils le présentent comme le seul véritable ; ils disent qu'en lui est enseignée la vraie foi de Mani et qu'en dehors de lui on ne trouve que vanité et que mensonge⁴ ». Le sens de cette remarque est très clair. Marcion gardait l'Evangile de Luc, sans accepter pourtant le texte dont

1) Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 7, 6 (d'après Agrippa Castor).

2) *Act. Arch.*, 55 fin. (texte complet dans l'édition Beeson).

3) *Chron. univ.*, dans P. G., XIX, 685-686.

4) *Chronol.*, trad. Sachau, p. 27.

faisaient usage les Catholiques¹. Bardesane se rattachait à l'école de Valentin², où l'on admettait les textes canoniques, mais en les soumettant à une critique minutieuse et souvent radicale³. L'œuvre préférée de Mani comme de ses disciples, était, au contraire, en dehors du Canon.

L'évêque de Harran, Théodore Abou-Kourra complète ces données : D'après lui, les « Zandiques », ou Manichéens, parlent ainsi aux gens qu'ils veulent convertir : « Tu dois t'adjoindre aux Chrétiens et écouter les paroles de leur *Evangile*. Or, le véritable est celui que nous possédons, celui qu'ont écrit les douze Apôtres..... Et personne n'en possède l'explication en dehors de Mani notre Maître⁴ ». Cette dernière remarque confirme et précise celles de Samuel d'Ani et de Birouni. Elle montre que le texte évangélique, commenté par Mani, se présentait comme l'œuvre des douze Apôtres et qu'il était communément désigné comme tel.

Ce texte se classe de lui-même parmi les apocryphes du Nouveau Testament adoptés par les Manichéens et il devra être étudié avec eux. Le commentaire qui en était donné dans l'*Evangile vivant* importe seul ici. D'après Birouni, il était divisé en vingt-deux sections, « d'après les vingt-deux lettres de l'alphabet »⁵. Ya'qoubî constate également que chaque livre était désigné par une de ces lettres⁶. Le fragment de catalogue d'écrits manichéens découvert à Tourfan par la mission Roborovski et étudié par G. Salemann confirme les données des historiens arabes. Après avoir signalé les « paroles d'Iezdegerd », il ajoute :

1) Irénée, *Haer*, I, 27, 2 ; III, 11, 7 ; 12, 12 ; 14, 4 ; Epiphane, *Haer*, XLII, 9 et suiv.

2) Hippolyte, *Philosoph.*, VI, 35, fin.

3) Tertullien, *De prescr.*, 38.

4) *Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, trad. Georg. Graf, Münster, 1913, 8°, p. 27.

5) *Chronology*, trad. Sachau, p. 207. Cf. Kessler, *Mani*, p. 206 et 317-318.

6) *Histor.*, éd. Houtsma, p. 181. Cf. Kessler, *Mani*, p. 206 et 320.

« l'Evangile alaf est enseigné (ou cité ?),
 « l'Evangile tau est enseigné (ou cité ?),
 « l'Evangile des 22 est enseigné (ou cité ?) »

Il rappelle ensuite divers textes « concernant le Dieu Ohrmuzd....., concernant Mari Sisin....., concernant Jesus ». Et il explique aussitôt après que cette dernière partie comprend « les vingt-deux combats (auxquels a donné lieu ?) la venue de Jésus le vivifiant et les douces paroles de Jésus ¹ ».

Ibn al-Mournadâ dit plus précisément : « Dans la section *alif* de son *Evangile*....., Mani soutient que le Roi de la Lumière se trouve sur toute sa terre, en dehors comme au dedans et qu'il n'a point de limite sauf sur le « côté où sa terre se heurte à celle de son rival ». A ce premier détail concernant le contenu doctrinal de l'ouvrage, le même historien en ajoute un second. D'après lui, « dans son *Evangile*... Mani soutient que le Roi de la Lumière habite dans le nombril de sa terre ² ». Selon Ya'qûbî, il y traite « de la prière et des moyens qui doivent être employés pour libérer l'esprit ³ ». Birouni ajoute qu'il s'y présente comme « le Paraclet annoncé par le Christ », comme « le sceau des Prophètes ⁴ ».

Sans doute avons-nous des réminiscences du même livre dans le premier discours que les *Acta Archelai* font tenir à l'hérésiarque. En effet, Mani y est censé exposer sa doctrine en présence des 22 disciples qui l'ont accompagné à Kashkar. Et il explique, dès le début, qu'il est « le Paraclet promis par Jésus », qu'il vient après Paul pour consommer l'œuvre de tous ses devanciers. Puis il commente à sa façon la gnose rédemptrice apportée par le Christ ⁵.

Du texte même de Mani, il ne reste que quelques phrases décousues et peu intelligibles. Le premier feuillet d'un manuscrit de l'Evangile manichéen a été découvert à Tourfan. Chaque

1) P. C. Saleman, *Ein Bruchstück*..., p. 4-6.

2) Texte et traduction chez Kessler, *Mani*, p. 349 et 354.

3) *Histor. ed.* Houtsma, p. 181. Cf. Kessler, *Mani*, p. 206 et 329.

4) *Chronology*, trad. Sachau, p. 207. Cf. Kessler, *Mani*, p. 206 et 317-318.

5) *Act. Arch.*, 12 et 13.

côté est divisé en deux colonnes et écrit en plusieurs encres. Sur le recto, dont le début manque, on lit d'abord un éloge de la « Vierge de la Lumière, Tête de toutes les Grandeurs », et des Prédicateurs et « Auditeurs de la parole ». Puis, après un grand vide, vient une doxologie adressée, d'une part, à « la Sainte Religion dans la Force du Père et la Louange de la Mère », de l'autre « au Père, au Fils et au Saint Esprit ». Le verso qui s'intitule « *De l'Évangile* », porte d'abord quelques remarques fragmentaires : « (La parole de l'*Évangile vivant* de l'œil et de l'oreille) est enseignée et le festin de la vérité est servi. Tout ce qui est, qui fut ou qui sera subsiste par sa force ». Puis, après un nouveau vide, le texte continue :

« Moi, Mani, l'envoyé de Jésus l'Ami, dans l'amour du Père, du glorieux....., de qui fut..... Les Bienheureux recevront cette offrande,..... Les Sages sauront, les Forts rechercheront la bonté des savants ¹ ».

•

Nul doute que nous n'ayons ici le début du nouvel Évangile. La première section devait s'ouvrir avec la phrase : « Moi, Mani, l'Apôtre de Jésus..... », qui rappelle la salutation initiale des *Épîtres* de Paul et qui, en ouïgour comme en syriaque, commence par la première lettre de l'alphabet.

Un second fragment venu de Tourfan se réfère à cette même source : « Ainsi, dit-il, parle (Mani) dans l'*Évangile alaf des vivants* ² ». Mais il s'arrête là. Et jusqu'ici on n'a découvert aucun autre manuscrit qui porte un titre analogue.

Un troisième feuillet pourrait se rapporter à l'*Évangile* de Mani, bien qu'il ne le cite pas expressément. C'est un fragment très morcelé du récit de la Passion, qui s'intitule, au verso : « *Extrait sur le crucifiement* ». Jésus y apparaît devant le tribunal du Procureur et les Juifs, semble-t-il, demandent qu'on

1) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 25-28 ; *ibid.*, 100-103. Dans ce dernier passage, Müller étudie un autre feuillet qui ressemble au premier et qui permet d'en comprendre certaines particularités. C'est là que j'ai pris la mention de la « parole de l'*Évangile vivant* de l'œil et de l'oreille » (*ibid.*, p. 101).

2) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 31.

le mette à mort pour voir « si en vérité il est le Fils de Dieu ». Le texte, qui commence brusquement par ces derniers mots, ajoute ensuite :

« Et Pilate répondit : Je suis innocent du sang de ce Fils de Dieu. Les officiers et les soldats reçurent alors de Pilate l'ordre suivant : Gardez ce commandement secret..... »

Une grave lacune coupe le récit. Mais il est clair que tout le passage appartient à un commentaire de l'Évangile. En effet, le texte commenté est nettement visé dans les phrases qui suivent :

« Il montre que le dimanche, au premier chant du coq, Mariam et Salom et (Arsenia) ¹ vinrent avec d'autres femmes apportant un parfum odorant de nard. Arrivées près du tombeau, elles.... »

Ici encore le feuillet présente une importante lacune. Il reprend brusquement, au verso :

« Voyez la grandeur....., comme firent Mariam, Salom et Arsenia, quand les deux Anges leur dirent : Ne cherchez pas le vivant parmi les morts. Pensez à la parole de Jésus qu'il vous adressait en Galilée : Ils me livreront et me crucifieront et au troisième jour je ressusciterai d'entre les morts. Allez en Galilée et communiquez cette nouvelle à Simon... et aux autres... ² ».

De ce fragment manichéen, on peut rapprocher le suivant qui se rapporte aussi au crucifiement :

« Jésus, mis en présence du Procureur, de Pilate, répondit à sa question : Je ne suis pas de la maison de Jacob et de la race d'Israël..... Il répondit à Pilate : Ma domination n'est pas de ce monde. Cependant par la violence des Juifs, chargé de liens (il fut envoyé?) au roi Hérode..... (Et les soldats lui enlevèrent ses ?) habits..... placèrent (une couronne d'épines) sur sa tête..., le frappèrent avec un roseau sur les joues, lui crachèrent sur les yeux et lui crièrent : Notre Seigneur Messie. Ainsi par trois fois et trois fois ils tombèrent à terre ³ ».

¹) Le texte porte Maryam. Mais comme il n'ajoute aucun qualificatif qui distingue cette Maryam de la première et comme un peu plus loin il donne à la troisième femme le nom d'Arsenia, il doit y avoir ici une erreur de transcription.

²) F. W. K. Müller, *Handschriften Reste...*, p. 34-36.

³) F. W. K. Müller, *op. cit.*, p. 36-37.

Ce texte pouvait appartenir à la même œuvre. Rien ne permet pourtant de l'affirmer.

En somme, le commentaire évangélique de Mani n'a pas laissé de traces bien nettes. C'est sans doute parce qu'une œuvre de ce genre s'efface forcément devant un exposé direct et personnel. Ce doit être surtout parce que le texte commenté s'éclipsa assez vite devant ceux qui avaient cours parmi les Catholiques. En l'invoquant, les Manichéens faisaient trop figure d'hérétiques.

Aussi, dans les pays occidentaux où l'orthodoxie chrétienne a toujours été plus rigoureuse qu'ailleurs, l'*Evangile vivant* n'apparaît pas une seule fois sous son vrai nom. Quand Fauste de Milève met en avant des textes évangéliques, il a uniquement en vue ceux de l'Eglise officielle, comme s'il n'en connaissait point d'autre¹. Et Augustin ne lui fait pas, sur ce point, la moindre observation. L'ouvrage de Mani avait pourtant une telle importance qu'on ne conçoit pas qu'il ait pu être ignoré en Afrique ou à Rome. Il a dû circuler en Occident comme en Orient, mais sous un autre titre. En fait, Turibius constate que les Manichéens, comme les Priscillianistes et d'autres hérétiques du même genre, qui essaient d'établir l'ensemble de leur hérésie à l'aide d'*Actes des Apôtres* apocryphes, invoquent aussi et plus encore un livre intitulé *Mémoire des Apôtres*, où le Christ rejette la Loi ancienne et professe sur le Créateur et sur la Création une doctrine opposée à celle de Moïse². Orose fait une remarque analogue à propos des partisans de Priscilien³. L'apocryphe dénoncé par les deux polémistes s'identifie sans doute avec l'*Evangile des douze Apôtres* commenté par Mani. Mais pour les Manichéens, le commentaire faisait sans doute corps avec le texte et portait dès lors le même titre.

Peut-être faut-il encore identifier avec ce livre un travail

1) Augustin, *Cont. Faust*, II, 1 ; V. 1, etc.

2) *Epist. ad Hyd. et Cep.*, parmi les *Epistres* de Léon le Grand, P. L., LIX, 695.

3) *Commonit.*, 2.

important dont divers auteurs persans du Moyen Age font le plus grand éloge et qu'ils appellent l'*Artank* ou l'*Ertenk* de Mani, quelquefois aussi l'*Erjeng* ou l'*Ertscheng*, le *Teng* ou *Tscheng*¹. Le titre primitif est assez difficile à déterminer. Et sa signification demeure énigmatique. Peut-être vient-il du vieux persan *airyôcanka*, qui veut dire « discours remarquable » ou « parole sainte »². D'après Hadschou Chalfa, l'ouvrage portait encore un autre nom. Il s'appelait *Destour Mani* ou Canon, Loi de Mani³. De pareilles appellations demeurent bien vagues et générales. Elles ne fournissent aucun renseignement sur le contenu du texte.

Abou'l-Ma'âli de Ghazna affirme qu'un exemplaire de l'*Ertenk* est conservé dans le trésor royal de cette ville. Et il ajoute que l'auteur l'avait orné de « nombreuses peintures », dont la perfection surhumaine devait établir sa mission prophétique⁴. Le poète Kemal Esfahani s'exprime dans le même sens. Voulant louer l'habileté d'un peintre, il dit que « ses ouvrages faisaient plier le livre de l'*Ertenk* et mépriser toutes ses figures »⁵. Mais ce détail est assez peu caractéristique, car nous savons par ailleurs que Mani avait coutume d'agrémenter et d'expliquer le texte de ses œuvres par des illustrations.

Une indication plus précise est fournie par Mîrchônd : « On raconte, dit l'historien persan, que Mani (voyageant dans les contrées d'Orient), arriva à une montagne qui contenait une grotte possédant l'agrément désirable avec son air rafraîchissant et une source d'eau. Cette grotte n'avait qu'une seule entrée. Sans qu'on s'en aperçut, il y amassa de la nourriture pour un an. Puis il dit à ses partisans : « Je vais monter au ciel et j'y prolongerai mon séjour pendant une année. Après quoi,

17

1) Dherbelot, *Biblioth. orient.*, p. 317 ; Hyde, *Veter Pers.*, rel., 2^e éd., p. 182 ; Renaudot, *Hist. Patr. Alexandr.*, 44.

2) P. Bötticher (P. de Lagarde, *Rudim. myth. sement.*, p. 47 ; Flügel, *Mani*, p. 382 ; Kessler, *Mani*, p. 210.

3) Hadschi Chalfa, I, p. 244, n° 448, cité par Flügel, *Mani*, p. 384.

4) Schefer, *Chreston, pers.*, Paris 1883, p. 145 ; Kessler, *Mani*, p. 371.

5) Dherbelot, *Bibl. orient.*, p. 317 ; Beausobre, *Hist. crit. de Man.*, I, 190.

je reviendrai sur la terre vous apporter un message de Dieu ». Il ajouta : « Au début de la seconde année, trouvez-vous à tel et tel endroit, dans le voisinage de la grotte, et donnez-moi votre attention ». Après cet avertissement, il se déroba aux regards des hommes, entra dans la grotte et s'y occupa, pendant une année, de peintures. Il traça de merveilleux dessins sur une tablette qu'il appela l'*Ertenk de Mani*. Puis, au bout d'une année, il se montra à ses gens, dans le voisinage de la caverne, tenant à la main une tablette couverte de peintures merveilleuses et de dessins variés. A cette vue chacun disait : « Le monde nous offre des milliers de dessins, mais nous n'avons encore rencontré aucune peinture de ce genre. » Comme tous étaient pétrifiés d'admiration, il leur dit « J'ai apporté du ciel cette tablette pour établir mon caractère prophétique ¹ ».

Tout ce récit est manifestement légendaire. Il rappelle des traditions analogues qui circulaient sur Zoroastre ², sur Dosithee ³, sur Mithra ⁴. On ne peut en tirer aucun renseignement direct sur l'origine et la nature réelle de l'*Ertenk*. Mais il montre l'idée qu'on s'en faisait en Perse pendant le Moyen Age. Or, une légende semblable a circulé au sujet du commentaire évangélique de Mani. En effet, Mîrchônd a commencé par dire au sujet de l'hérésiarque qu'il « s'imagina être le Paraclet » et que, « pour prouver sa mission divine, il présenta un livre appelé l'*Évangile*, qu'il prétendait être descendu du ciel ». De l'identité des traditions, on peut conclure avec une assez grande vraisemblance à celle des œuvres. Le récit de la grotte ne serait alors qu'une explication très libre et fantaisiste du témoignage que Mani se rendait à lui-même au sujet de son livre. L'historien persan ne connaît sans doute pas directement l'ouvrage dont il parle. Pour lui, comme pour les auteurs Per-

1) *Hist. univ.* (Bombay, 1854, t. I, p. 223 suiv.) ; Kessler, *Mani*, p. 337-380.

2) Diom Chrysostome, *Orat.*, 86.

3) Montgomery, *The Samaritans*, Oxford, 1913, 8°, p. 256, d'après Aboul Fath, *Annal, Samar*, éd. Vilmar, p. 151.

4) Porphyre, *De antro Nympharum*, 6° ; Fr. Cumont, *Textes et documents figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, p. 55 et suiv.

sans du Moyen Age, l'*Ertenk* désigne moins un traité précis comme l'*Évangile vivant* que l'œuvre, désormais fabuleuse, d'un magicien célèbre. Mais cette confusion n'en montre que mieux la haute signification du texte d'abord désigné sous ce nom.

IV. LE TRÉSOR. — Non moins suggestif était le dernier écrit de la tétrade manichéenne. Timothée de Constantinople, Pierre de Sicile et Photius, ainsi que les deux formules grecques d'abjuration, l'appellent le *Trésor de vivification*. Ce titre, comme celui de l'*Évangile vivant*, est emprunté à la tradition gnostique¹. Il se retrouve chez les Mandéens dont il désigne une écriture très importante². Et cette coïncidence mérite d'autant mieux d'être notée que Mani s'est formé chez les ancêtres de ces Sabéens, chez les Moughtasilas ou Baptiseurs de la région des étangs³.

Par son contenu, le *Trésor de vie* se rattache aussi étroitement au Gnosticisme. Il est associé par Jérôme à l'œuvre de Basile⁴. D'après Ya'qoubî, l'auteur y expliquait « quelles parties de l'âme viennent de la pure Lumière et quelles parties procèdent des Ténèbres vicieuses⁵ ». Or, le Basilidien Isidore avait développé le même dualisme psychologique dans son livre *De l'âme adventice*⁶. Mani s'inspirait sans doute de cet écrit ou d'autres analogues.

Mais ici encore il gardait sa pleine indépendance. D'après Mas'oudi, un chapitre du *Trésor* était consacré aux Marcionites⁷. Sans doute contenait-il une critique de leurs doctrines. Marcion n'admettait pas seulement deux Principes contraires.

1) Voir, par exemple, l'index de la *Pistis Sophia*, éd. C. Schmidt, p. 401 au mot *Schatz*.

2) H. Petermann, *Thesaurus seu liber magnus vulgo liber Adami appellatus*. Berlin 1867, 2 vol. in-4°.

3) An Nadim, chez Flügel, *Mani*, p. 83-84.

4) *Advers. Vigilant.*, 6.

5) Kessler, *Mani*, p. 204 et 328.

6) Clem. Alex., *Strom.*, II, 20, 113.

7) Mas'oudi, *Le Livre de l'avertissement et de la révision*, trad. Carra de Vaux, p. 188.

Il leur adjoignait une substance intermédiaire qui participait à leur double nature¹. Mani devait établir contre lui que l'opposition de la Lumière et des Ténèbres suffit à tout expliquer.

Un fragment de cette œuvre nous a été conservé par Birouni. Il traite des corps spirituels et montre combien ceux-ci diffèrent des organismes charnels.

« Les armées resplendissantes seront appelées jeunes femmes et vierges, pères et mères, fils, frères et sœurs, parce que tel est l'usage dans les livres des Prophètes. Mais dans le pays de la joie il n'y a ni homme, ni femme, ni organe de la génération. Tous les habitants sont doués de corps vivants. Ayant des corps divins, ils ne diffèrent pas les uns des autres par leur faiblesse ou leur force, leur grandeur ou leur petitesse, leur forme ou leur aspect. Ils sont comme des lampes semblables allumées à une même lampe, alimentées par la même substance. La cause de ce genre d'appellation vient, en définitive, de la lutte des deux Royaumes qui les a mêlés l'un à l'autre. Lorsque le Royaume inférieur et ténébreux se leva de l'Abîme du Chaos et que le Royaume supérieur et resplendissant le vit formé de mâles et de femelles accouplés, ce dernier donna des formes extérieures du même genre à ses propres enfants qui se mirent à combattre le monde rival. Et, dans le combat, il opposa à chaque espèce de l'autre monde la même espèce d'êtres² ».

Un autre passage, qui se lisait dans le « second livre du Trésor » est cité par Augustin et par Evode. Il est très court et ne comprend qu'un commencement de phrase. Mani y parle de ces gens

« qui, par suite de leur négligence, ne se sont pas laissé purifier de la souillure des esprits mauvais, qui n'ont pas observé bien exactement les préceptes divins, qui n'ont pas voulu garder la Loi donnée par le Libérateur et qui ne se sont pas conduits de la façon qui convenait³ ».

Malgré sa brièveté, ce texte a un sens très net. Il se rattache à la conception des deux « Ames » rivales dont l'une procède

1) Flügel, *Mani*, p. 159-160 (texte d'An Nadim).

2) Birouni, *India*, trad. Sachau, i. I, p. 39.

3) Augustin, *Cont. Fel.*, II, 5 circ. med.; Evode, *De Fide cont. Man.*, 5.

des « Ténèbres vicieuses », tandis que l'autre provient de la « pure Lumière ».

Un autre fragment beaucoup plus long et important est encore fourni par Augustin et par Evode¹. Il se lisait dans le « septième livre du *Trésor* ». Mani y expose en ces termes le rôle joué par le « Troisième Messager » et par la « Vierge de la Lumière » dans la libération des éléments divins que retiennent encore les Démons aériens :

« Ce Bienheureux Père, qui a les navires lumineux pour résidence et pour habitation, porte secours avec sa clémence habituelle à sa substance vitale, pour la délivrer de ses attaches impies, de ses difficultés et de ses tourments. Par un signal invisible, il transfigure celles de ses Vertus qui se trouvent dans la nef brillante (celle du soleil) et il les fait apparaître aux Puissances adverses qui ont été établies dans les diverses régions du ciel. Comme ces dernières Puissances ont les deux sexes, mâle et femelle, il ordonne aux dites Vertus d'apparaître les unes sous la forme de jeunes gens tout nus à la gent opposée des femmes, les autres sous la forme de jeunes filles dépourvues de tout voile à la gent opposée des mâles. Il sait bien que toutes ces Puissances ennemies, par suite de leur concupiscence mortelle et tout à fait immonde, se laisseront facilement prendre et réduire en esclavage par l'apparition de ces formes merveilleuses et finiront ainsi par se laisser aller.

« Vous ne devez pas ignorer, en effet, que ce Bienheureux Père ne fait qu'un avec ces mêmes Vertus, auxquelles il donne tour à tour, pour un motif inéluctable, l'aspect de jeunes gens et celui de jeunes filles. Il les emploie comme autant d'instruments de combat qui lui permettent d'accomplir ses projets. Ces Vertus divines, ainsi dressées comme des conjointes devant la gent infernale et habituées à exécuter allègrement et aisément leur programme au moment même où elles l'ont conçu, remplissent les navires lumineux. Dès que la raison leur demande d'apparaître aux mâles, ces saintes Vertus se font voir sous l'apparence de jeunes filles. D'autre part, quand elles arrivent devant les femmes, abandonnant leur extérieur de jeunes filles, elles se montrent sous l'aspect de jeunes gens tout nus.

« Devant cette vision attrayante, les Puissances mauvaises redoublent d'ardeur et de concupiscence. Le lien de leurs pensées détestables se relâche aussitôt et l'âme vivante qui restait enfermée dans leurs membres, se trouvant libérée, s'échappe

1) Augustin, *De nat. bon.*, 44 et Evode, *De Fid. cont. Man.*, 14-16.

et se mêle à l'air très pur. Elle s'y purifie complètement. Puis elle monte dans les navires lumineux qui ont été préparés pour l'embarquer et la conduire à sa patrie. Les déchets qui gardent la souillure de la gent ennemie descendent par petites parties avec le feu et la chaleur et se mêlent aux arbres, aux plantes et à toutes les semences, en se colorant de teintes diverses.

« Ainsi, sur la grande et brillante nef (du soleil), les figures de jeunes gens et de jeunes filles apparaissent aux Puissances contraires établies dans le ciel qui ont une nature ignée et, par suite de cette apparition attrayante, elles font relâcher et descendre sur la terre, avec la chaleur, la portion de vie qui se trouve dans les membres de chacun d'eux. De même cette très haute Puissance qui habite dans la nef des eaux vitales (dans la Lune) se montre par ses Anges sous la forme de jeunes gens et de jeunes filles aux Puissances dont la nature est froide et humide et qui ont été aussi établies dans les cieux. Elle apparaît aux femelles sous la forme de jeunes gens, aux mâles sous celle de jeunes filles. Devant ce changement et cette diversité de personnes divines douées d'une grande beauté, les Princes mâles et femelles de la gent froide et humide se laissent aller et la substance vitale qui était en eux prend son essor. Les déchets qui demeurent sont amenés ici-bas avec le froid et se mêlent à toutes sortes de terrains ».

Ce mythe cosmologique tend à expliquer non seulement les mouvements du soleil et de la lune, mais encore l'éclair et le tonnerre, les vapeurs et les pluies, la fécondation du sol et la germination des plantes. A première vue, il semble tout à fait étranger au programme nettement anthropologique du *Trésor*. En réalité, il s'y rattache étroitement. Pour Mani, en effet, l'homme est un raccourci du monde¹. C'est seulement par l'étude du macrocosme qu'on peut se rendre compte de la composition du microcosme. La suite du texte cité devait donc expliquer comment il y a en nous des puissances analogues à celles qui viennent d'être observées dans le ciel et comment le Bien et le Mal s'y livrent une lutte identique.

Justement le traité manichéen de Touen houang rappelle d'abord très brièvement l'apparition des deux Luminaires et leur rôle salutaire :

¹) *De nat. bon.*, 46 fin. (citation de l'*Épître du Fondement*). Cf. *Shikand goumanig Vidshar*, trad. West, p. 244, trad. Salemann, *Ein Bruchstück*, p. 18.

« Tsing fong (le « Vent pur », c'est-à-dire « l'Esprit puissant »), fit deux navires lumineux qu'il mit sur la mer de la vie et de la mort pour la faire traverser aux hommes de bien et pour les amener dans leur monde primitif, cela en sorte que leur nature lumineuse fût définitivement calme et heureuse ¹ ».

Puis il ajoute :

« Quand le démon de la haine, le maître de la convoitise eut vu cela, il en conçut des sentiments d'irritation et de jalousie ; il fit alors les formes des deux sexes, le mâle et la femelle, afin d'imiter les deux grands navires lumineux qui sont le soleil et la lune, de décevoir et de troubler la nature lumineuse, en sorte qu'elle montât sur les bateaux d'obscurité, que, menée par eux, elle entrât dans les enfers, qu'elle transmigrât dans les cinq conditions d'existence, qu'elle subit toutes les souffrances et qu'en définitive il lui fût difficile d'être délivrée ² ».

La suite du traité paraît venir d'une autre source. Mais la partie qui précède les textes cités semble avoir la même origine. Elle commence par rappeler sommairement comment le monde a été fait d'un mélange de bien et de mal par l'Esprit puissant, désireux d'arracher ainsi les bons éléments aux mauvais. Mais c'est toujours pour expliquer comment le Démon furieux forma l'homme avec le même mélange et sur le même plan pour emprisonner dans la chair la substance divine ³. On peut dès lors conjecturer que cet exposé dérive également du *Trésor* et n'en est qu'un simple résumé.

De ces deux sections initiales du traité de Touen houang, la première, celle qui vient d'être résumée et qui traite de l'homme en général, est assez longue, la deuxième, celle qui a été citée plus haut et qui parle des deux Luminaires et des deux sexes, est beaucoup plus courte et ne comprend que deux phrases. On est ainsi conduit à supposer que le traité qu'elles résument se divisait lui-même en deux parties d'inégale longueur. Cette supposition semble confirmée par un texte d'Epiphane qui, après

1) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 531-533.

2) Chavannes et Pelliot, *ibid.*, p. 533-534.

3) Chavannes et Pelliot, *ibid.*, p. 510-531.

avoir dit que Mani a écrit un livre intitulé le *Trésor*, ajoute que, pour mieux séduire ses lecteurs, il lui a associé celui qu'on appelle le *Petit Trésor*¹. On a cru généralement, et Epiphane lui-même croyait peut-être, que le second écrit était un simple résumé du premier. Mais on peut se demander s'il n'en était pas plutôt un complément. On ne voit pas bien Mani se résumant lui-même. On comprend mieux qu'après avoir rédigé un grand traité sur l'homme, il en ait consacré un plus court à la femme. En fait, le second écrit est mis sur le même rang que le premier par plusieurs autres polémistes. Cyrille de Jérusalem mentionne les *Trésors* parmi les grands ouvrages de Mani². Saint Nil les signale à côté du livre des *Mystères*³. Et Photius ajoute qu'Héraclien de Chalcédoine en fit la critique⁴. Si loin qu'on pousse l'amour de la discussion, on n'éprouve guère le besoin, après avoir combattu un texte, d'en combattre encore le résumé. Au contraire, si l'écrit comprenait deux sections complémentaires, il est tout naturel que chacune ait exigé une étude spéciale.

Peut-être faut-il rattacher à la même œuvre un travail du Manichéen Ianou ou Iannée, qui est signalé par An Nadim et qui semble avoir été intitulé : *Sur l'écrit du Trésor*⁵. Nous aurions là un commentaire analogue à celui qui est attribué à Abdial par le même historien⁶. L'importance du texte à commenter justifie cette interprétation. Le *Trésor de vie* clôt, en effet, la liste des grands écrits de Mani mentionnés dans la tétrade d'Archélaüs.

V. LE SHAPOURAKAN. — Le *Shâpourakân*, qui s'ajoute chez Birouni aux quatre grands ouvrages déjà étudiés pour former

1) *Haer*, LXVI, 13 circ. fin.

2) *Catech.*, VI, 22.

3) *Epist.*, I, 117.

4) *Biblioth.*, Cod. 85.

5) Flügel, *Mani*, p. 104, n° 54, corrigé par Kessler, *Mani*, p. 234, n° 54. Kessler prend le mot « trésor » au sens propre et pense qu'il s'agit ici d'un écrit concernant une levée d'argent. Il semble beaucoup plus naturel de penser à l'œuvre de Mani.

6) Flügel, *Mani*, p. 105, n° 74.

avec eux une sorte de Pentateuque manichéen, offre un intérêt spécial à cause des circonstances dans lesquelles il a paru. Il remonte au début de la prédication de Mani et représente la première forme de son enseignement. D'après l'auteur de la *Chronologie*, il est ainsi intitulé parce qu'il fut composé « pour Sapor », peu avant la mort d'Ardaschir, c'est-à-dire vers 440, et, pour ce motif, il prend rang parmi « les ouvrages des Perses ¹ ».

Cette dernière remarque se rattache visiblement à la langue dans laquelle le livre fut rédigé. Elle cadre fort bien avec un renseignement déjà cité d'An Nadim, d'après lequel un des grands écrits de Mani fut composé en persan ². Il était naturel qu'une œuvre dédiée au fils et à l'héritier prochain du roi de Perse, en une époque de nationalisme ardent, empruntât la forme usuelle des actes officiels. On comprend aussi qu'elle n'ait pas été mentionnée par l'auteur des *Actes d'Archélaus*, qui ignorait apparemment cet idiome « barbare ³ ».

Une traduction dût en être faite de bonne heure en syriaque. Et elle prit sans doute un autre titre plus clair et plus précis. De là vient, apparemment, que le *Shâpourakân* n'apparaît jamais sous son premier nom chez les auteurs chrétiens. Peut-être doit-il s'identifier avec le livre des *Secrets* ou des *Choses cachées*, qui est mentionné dans la grande formule grecque d'abjuration après l'*Évangile vivant*, le *Trésor de vie* et les *Mystères* ⁴.

En fait, il se présentait comme une révélation. Mani prétendait en avoir reçu la doctrine, douze ans auparavant, d'un messenger divin, l'ange Eltawam, qui, tout récemment, dans sa vingt-quatrième année, lui avait prescrit de s'en faire l'Apôtre ⁵. Sans doute s'y inspirait-il particulièrement du *livre d'Elchasaï*, avec lequel il s'était familiarisé chez les Moughtasilas et qui se réclamait pareillement d'un ange ⁶. Mais, puis-

1) *Chronol.*, trad. Sachau, p. 189 *fin.* et 190 *fin.* Cf. Kessler, *Mani*, p. 117 et 208.

2) Flügel, *Mani*, p. 102.

3) *Act. Arch.*, 36 *circ. med.*

4) P. G., I, 1468 *init.*

5) Flügel, *Mani*, p. 84 et Kessler *Mani*, p. 384-385.

6) Hippolyte, *Philosoph.*, IX, 13 ; Epiphane, *Haer.*, XIX, 1 ; XXX, 17.

qu'il s'y séparait des Sabéens, il devait s'y rattacher à d'autres traditions. Peut-être son livre ne différait-il pas profondément de celui des *Visions* ou des *Révélations* de Valentin ¹.

Le contenu en était tout eschatologique. Et l'eschatologie qu'il professait était, dans l'ensemble, celle des grands Gnostiques. Ceux-ci distinguaient trois sortes d'hommes, les Pneumatiques, les Psychiques, les Hyliques et ils expliquaient que les premiers seuls iraient au ciel, que les seconds erreraient sur la terre pour y subir mille métamorphoses, enfin que les derniers descendraient dans l'enfer ². Le *Shâpourakân* exposait la même doctrine et dans le même cadre. An Nadim remarque qu'il se divisait en « trois parties dont une décrivait la fin des Auditeurs, une autre celle des Elus, la troisième celle des Pécheurs ³ ».

Le même auteur semble résumer cette œuvre sans la nommer dans un autre passage qui s'intitule : *Doctrine des Manichéens sur la vie future* et où reparaissent les trois sections qu'il a signalées à propos du « livre de Sapor ». Ce sommaire est comme calqué sur l'original. Il se présente sous la forme d'une longue citation ⁴.

« Quand la mort, dit Mani, s'approche d'un Véridique, l'Homme Primitif envoie un Dieu lumineux sous la forme du sage Conducteur, qu'escortent trois autres dieux avec le vase d'eau, l'habit, le bandeau, la couronne, le nimbe et qu'accompagne aussi la Vierge, semblable à l'âme de ce juste. En même temps apparaît le Démon de la convoitise et de la concupiscence avec d'autres Démons. Dès que le Véridique les aperçoit, il appelle à son secours les Dieux qui ont l'aspect du Sage Conducteur et les trois autres Dieux. Ceux-ci s'approchent de lui. Dès que les Démons s'en aperçoivent, ils se retournent pour fuir. Eux prennent le Véridique, le revêtent de la couronne, (du bandeau ?), du nimbe et de l'habit, mettent dans sa main le vase d'eau et montent avec lui sur la Colonne de Louange à la sphère

1) Hippolyte, *Philosoph.*, VI, 42.

2) Bousset, *Hauptprobl. der Gnos.*, p. 270, 271, et *Kurios Christos*, p. 240-242.

3) Flügel, *Mani*, p. 103, à corriger d'après Kessler, *Mani*, p. 181.

4) Flügel, *Mani*, p. 100-101.

de la Lune, vers l'Homme Primitif et vers Nahnaha, la Mère des vivants, jusqu'au lieu où il se trouvait d'abord dans le Paradis de la Lumière. Pendant ce temps, son corps reste gisant, pour que le Soleil, la Lune et les Dieux lumineux lui arrachent les Forces, c'est-à-dire l'eau, le feu et le vent léger, qu'il s'élève ainsi jusqu'au Soleil et devienne un Dieu. Le reste de son corps, n'étant plus que Ténèbres, est jeté dans l'enfer.

« Quand la mort s'approche de l'homme militant, bien disposé pour la Religion et la Justice, qui protège l'une et l'autre, ainsi que les Justes, les Dieux déjà mentionnés lui apparaissent et aussi les Démons. Il appelle à son secours et cherche une médiation propice en récompense des bonnes œuvres qu'il a accomplies et de la défense qu'il a donnée à la Religion et aux Véridiques¹. Lui aussi est délivré des Démons. Mais il reste dans le monde comme un homme qui voit en rêve des spectres et qui tombe dans l'ordure et dans la boue. Il demeure en cet état jusqu'à ce que son esprit soit délivré, qu'il parvienne au rendez-vous des Véridiques et qu'il revête leur habit après une longue série d'égarements.

« Quand la mort apparaît à l'homme pécheur, sur qui la Convoitise et la Concupiscence ont mis la main, les Démons s'approchent de lui, l'empoignent, le torturent et lui font voir les spectres. Les dieux aussi sont là, ainsi que l'habit mentionné. L'homme, pécheur croit qu'ils sont venus pour le sauver. Mais ils ne sont là que pour l'accabler de reproches, pour lui remettre en mémoire ses actions et le convaincre de la faute qu'il a commise en négligeant de soutenir les Véridiques. Alors il erre sans cesse dans le monde, affligé de tourments, jusqu'au jour où cet état cessera et où il sera jeté avec ce monde dans l'enfer.

« Telles sont, dit Mani, les trois voies par rapport auxquelles les âmes des hommes sont partagées. Une d'elles conduit au Paradis, c'est la voie des Véridiques. Une autre va dans le monde et ses terreurs, c'est la voie des gardiens de la Religion, des bienfaiteurs du Véridique. La troisième mène à l'enfer, c'est la voie des hommes pécheurs. »

Immédiatement après cette description des trois voies ouvertes devant l'âme, vient chez An Nadim une autre section qui résume sans doute la fin du même ouvrage et qui s'intitule : *Etat du monde futur établi après la disparition de cette terre*

1) Cf. Secundin, *Epist. ad August.*, 3 circ. med. : Quis igitur tibi patronus erit ante justum tribunal Iudicis, cum et de sermone et de opere cæperis te teste convinci ?

*et description du Paradis et de l'Enfer*¹. Elle suppose un récit détaillé des circonstances dans lesquelles ce cosmos finira pour faire place à une organisation meilleure. Et elle montre l'armée des Eons et des justes triomphant de celle des Démones et des Pécheurs.

« L'Homme Primitif vient alors, dit Mani, du monde de l'étoile polaire, le Messager du salut de l'Est, le Grand Architecte du Sud, l'Esprit vivant de l'Ouest. Ils observent le nouvel édifice, qui est le nouveau Paradis. En même temps, ils tournent autour de cet Enfer et regardent en ses profondeurs.

« Alors les Justes viennent du Paradis vers cette Lumière pour se jeter en elle. Ils se pressent au rendez-vous des dieux et se rangent autour de cet Enfer. Puis ils jettent leurs regards sur les pécheurs qui se tournent et se retournent errant çà et là et s'enfonçant toujours de plus en plus dans cet Enfer incapable de nuire jamais aux Véridiques.

« Quand les pécheurs voient les Véridiques, ils intercèdent auprès d'eux et se jettent humblement à leurs pieds. Mais eux ne leur répondent qu'en termes accusateurs qui ne leur servent de rien. Les pécheurs n'y gagnent que d'accroître leur regret, leur chagrin et leur accablement. Tel sera leur lot éternel ».

Tout ce passage se retrouve, en termes presque identiques dans un feuillet d'un livre manichéen découvert à Tourfan et écrit en pehlvi². Le feuillet s'intitule : *Le Grand Feu*, parce qu'il commence par parler du grand incendie, d'une durée de 1468 ans, qui, d'après les Manichéens, doit consumer le monde actuel et permettre ainsi aux derniers éléments divins de s'en dégager³.

Deux autres feuilles du même manuscrit qui devaient venir auparavant portent en tête le titre *Shâpourakân* écrit en caractères rouges. Mais ils sont illisibles ou peu intelligibles. Sur l'un on lit, au milieu du recto, un *explicit* de chapitre : « Fini est l'Avènement du Vivifiant », et, au milieu du verso une mention de la « Terre inférieure », qui doit être détruite et du

1) Flügel, *Mani*, p. 101-102.

2) F. W. K. Müller, *Handschr. Reste*, p. 19-20.

3) Cf. An Nadim, chez Flügel, *Mani*, p. 90, qui propose une explication du chiffre indiqué, p. 238-239. Voir aussi Sharastani, *Religionsparteien*, trad. Haarbrücker, I. 290.

« Royaume nouveau » qui sera ensuite « révélé »¹. Sur l'autre, il est parlé du Dieu Mihr, qui, de la nef du soleil, appelle les Dieux établis en chacun des cieux et en chacune des terres, mais non point le Démon ni ses représentants. Puis on voit « le Dieu Mânbed, qui est établi sur la Terre inférieure et maintient les autres en ordre, le Dieu Vâd'ahrâm, qui fait monter le vent, l'eau et le feu, ainsi que le Dieu Visbed, qui demeure sur cette terre et tient sous lui Azdahâg, le méchant », gagner ensemble le Paradis, tandis que la terre entière est ébranlée jusqu'en ses fondements².

Enfin, deux autres feuillets décrivent des scènes antérieures, celle du jugement final et celle de la séparation des pécheurs et des justes³. Ils font peut-être également partie du *Shâpourakân*. Mais ils sont aussi mal conservés et peu intelligibles.

A en juger par ces extraits, l'ouvrage de Mani faisait une large place à la cosmologie. D'autres auteurs le font expressément remarquer. Ainsi, d'après Ya'qûbî, le *Shâpourakân*, décrivant « l'âme restée pure et celle qui s'est mêlée au démon, comme aussi celle qui est malade », présente, à cette occasion, « le firmament comme une surface plane » et fait reposer le monde « sur une montagne inclinée vers le bas, au-dessus de laquelle tourne l'étendue du ciel⁴ ». D'après Sharastâni⁵ et Al Mourtada⁶, Mani enseignait que le Roi de la Lumière habite au centre, au « nombril » de la terre et qu'il ne se trouve limité que du côté où son domaine se heurte à celui de son rival.

Le tout était précédé d'une introduction dans laquelle l'auteur expliquait l'origine du livre. D'après Birouni, on lisait au « début » du *Shâpourakân* :

1) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 16-17.

2) F. W. K. Müller, *op. cit.*, p. 17-19. Les dieux Manbed, Vâd'ahrâm et Visbed doivent s'identifier avec le « Porteur » ou Atlas, le « Roi de Gloire » et « Adamas », que mentionnent d'autres textes (Théodore bar Khôni, chez Pognon. *Inscr. mand.*, p. 187 et chez Fr. Cumont, *Rech.*, p. 22-23 ; Augustin, *Cont. Faust.* XV, 6 ; XX, 10). Sur Azdahâg, voir Fr. Cumont, *Rech.*, p. 4, not. 1.

3) F. W. K. Müller, *op. cit.*, p. 11-16.

4) Cité par Kessler, *Mani*, p. 190-191 et 328-329.

5) *Religionsparteien...*, trad. Haarbrücker, I, 190.

6) Cité par Kessler, *Mani*, p. 354.

« La Sagesse et les bonnes œuvres ont été apportées avec une suite parfaite d'une époque à une autre, par les Prophètes de Dieu. Elles vinrent en un temps par le Prophète nommé Bouddha dans la région de l'Inde, en un autre par Zoroastre (Zarâdoust) dans la contrée de la Perse, en un autre par Jésus ('Isâ) dans l'Occident. Après quoi, la présente révélation est arrivée et la présente prophétie s'est réalisée par moi, Mani, le Messager du vrai Dieu dans la Babylonie ¹ ».

Le nouveau prophète ajoutait, sans doute à la même occasion, dans le chapitre *De la venue du Messager*, placé dès lors, selon toute apparence, en tête de l'ouvrage, qu'il était né à Mardinou, dans le district de Nahar Koutha, « l'année 527 de l'ère des astronomes babyloniens ou du comput d'Alexandre, la cinquième du règne d'Adharban » (215) et, qu'il avait reçu la première révélation de la vérité divine dans sa treizième année, « la troisième du règne d'Ardaschir » (228) ².

VI. LES PRÉCEPTES. — Par la mention initiale des « bonnes œuvres » présentées comme l'accompagnement naturel de la « sagesse », par la distinction établie ensuite entre les gens qui observent fidèlement la loi divine, ceux qui l'appliquent à moitié et ceux qui la violent constamment, enfin par la description du sort final réservé à chacun de ces groupes, le *Shâpourakân* suppose une morale très nette et rigoureuse. Aussi voyons-nous mentionné immédiatement avant lui dans l'Heptateuque d'An Nadim un « livre des *Préceptes pour les Auditeurs* avec un chapitre additionnel des *Préceptes pour les Elus* ³ ».

Ce titre est assez peu naturel et il contraste avec celui des autres écrits de Mani, qui sont plus solennels et quelque peu grandiloquents, comme l'Ambrosiaster l'a fait justement observer ⁴. Il n'est sans doute pas primitif et doit venir de l'auteur du *Fihrist*, qui analyse ainsi le contenu de l'œuvre. En fait, il n'apparaît pas dans les autres catalogues des Ecritures manichéennes.

1) *Chronol.*, trad. Sachau, p. 209. Cf. Kessler, *Mani*, p. 187-188 et 317.

2) *Op. cit.*, p. 118 et 208. Cf. Kessler, *Mani*, p. 189-190 et 320.

3) Flügel, *Mani*, p. 103.

4) *In Epist. ad Tim.* 2^{am}, IV, 4.

A sa place Ya'qoubî mentionne le *Livre de la Direction et de la Conduite*¹, Birouni le *Soleil de la Certitude et du Fondement*². Ces deux titres rappellent le précédent et offrent le même dualisme. La « certitude » se rapporte à la connaissance qui fournit la « direction » de la vie et elle peut viser les « Auditeurs », à qui on ne demandait guère que de professer la vraie doctrine ; au contraire, le « fondement » concernerait la « conduite » et s'appliquerait aux « Elus », qui étaient tenus de conformer strictement leur vie à leur croyance. Il s'agit donc ici d'un seul et même ouvrage. Et de ses diverses appellations, la dernière, celle que donne Birouni, se révèle, par son emphase même, comme la plus ancienne.

S'est-elle conservée chez les auteurs occidentaux ? On ne saurait le dire. En tout cas, l'écrit lui-même semble bien avoir été connu chez eux. C'est sans doute à lui que fait allusion Augustin, dans un passage du *De moribus Manichæorum*, où il dit, à propos de la constitution d'une communauté d'Elus manichéens tentée à Rome vers 382 : « On proposa une règle de vie tirée d'une *Épître* de Mani³ ». En ce cas, l'ouvrage aurait présenté une forme épistolaire. Ce détail expliquerait pourquoi il n'est pas mentionné parmi les premiers recueils des grands écrits de l'hérésiarque. C'est qu'il faisait partie du volume des *Épîtres*.

Au cours du même traité, l'évêque d'Hippone donne quelques indications qui nous permettent de nous en faire une certaine idée. Il note que la Loi imposée aux Elus se trouve représentée par les trois « sceaux » de la « bouche », de la « main » et du « sein », qui règlent la sensibilité, l'activité et l'instinct sexuel⁴. Puis il donne des détails très précis sur les prescriptions qui s'attachent à chacun d'eux⁵. Ces diverses observances devaient constituer la seconde partie du livre des *Préceptes* que mentionne An Nadim.

1) Kessler, *Mani*, p. 329.

2) *Chronol.*, éd. Sachau, *Introd.*, p. XXXVIII.

3) *De mor. Man.*, 74, *circ. med.*

4) *De mor. Man.*, 19.

5) *De mor. Man.*, 20 suiv.

Des textes de l'Asie Centrale nous en font connaître la première partie. Ainsi dans le *Khouastouanift* de Tourfan, les Auditeurs pour qui ce manuel de confession a été rédigé rappellent comment ils ont connu « les deux Racines » et les « Trois Moments », puis ils ajoutent : « Nous avons scellé sur nos cœurs les quatre sceaux lumineux : l'un est l'amour, c'est le sceau du Dieu Zerwan ; un autre est la foi, c'est le sceau du Dieu du Soleil et de la Lune ; le troisième est la crainte, c'est le sceau du Dieu aux cinq formes ; le quatrième est la pure science, c'est le sceau des Bourkhans (Messagers divins) ¹ ». Dans le règlement d'un monastère manichéen découvert à Touen houang, il est dit pareillement que, « pour entrer en religion », il faut d'abord « discerner les deux Principes », puis « comprendre les Trois Moments » et ensuite « considérer les quatre corps paisibles de la Loi ² ». Le texte s'arrête au moment où il commence d'expliquer en quoi consistent ces « quatre corps ». Mais on ne peut guère douter qu'il n'ait en vue les « quatre sceaux » du *Khouastouanift*. D'autre part, les « Deux Racines » ou les « Deux Principes » et les « Trois Moments » désignent sans nul doute deux des livres principaux de Mani ³. Les « quatre sceaux » des Auditeurs doivent donc faire également allusion à un de ses grands écrits. Ils sont à rapprocher des « trois sceaux » des Elus dont parle Augustin. Les uns et les autres étaient sans doute décrits dans l'*Epître* à laquelle l'évêque d'Hipponne fait allusion, dans le « livre des *Préceptes pour les Auditeurs* avec un appendice des *Préceptes pour les Elus* dont parle An Nadim.

Ce dernier historien, qui semble avoir eu une connaissance directe de l'ouvrage, en donne sans doute une analyse sommaire dans un paragraphe de son exposé du Manichéisme intitulé : *Comment on doit entrer en religion* ⁴. Un peu plus loin, il dit que Mani prescrit aux Auditeurs de croire aux « quatre Essences magnifiques » qui sont « Dieu, sa Lumière, sa Force

1) *Khouastouanift*, VIII, 177-184.

2) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 114-116.

3) V. *supra*, p. 82 et *infra*, p. 116.

4) Flügel, *Mani*, p. 94-95.

et sa Sagesse », c'est-à-dire le « Roi du Paradis », les deux grands Luminaires, les cinq Anges, dont la substance a formé les bons éléments du monde, enfin la « sainte religion » avec ses représentants. Et il ajoute qu'aux préceptes imposés aux Auditeurs s'adjoignent « les trois sceaux ¹ ». En un autre endroit, il parle du « commandement des quatre ou ses sept prières ² ». Sans doute, les quatre premières étaient-elles obligatoires pour les Auditeurs eux-mêmes et les trois autres pour les seuls Élus ³. Leur nombre concorde avec celui des « sceaux » et confirme les remarques qui précèdent.

On a dit que ces divers préceptes, ou du moins ceux qui concernent les Élus, ont été empruntés au Bouddhisme ⁴. Mais ils n'ont rien de proprement bouddhique. Ils doivent venir plutôt du Gnosticisme et s'inspirer, par exemple, des *Morales* du Basilidien Isidore ⁵ ou d'autres ouvrages analogues. En effet, bien avant Mani, les grands représentants de la Gnose distinguaient deux sortes de croyants, les Parfaits, qui vivaient par « l'esprit », et la masse des simples fidèles qui ne connaissaient que la vie inférieure de « l'âme », trop souvent partagée entre les tendances spirituelles et celles de la « chair » ⁶. Bien avant lui, ils condamnaient l'usage de la viande et du vin, le meurtre et la violence, les plaisirs sexuels ⁷. Dans leur terminologie même le « sceau » jouait un très grand rôle ; il était la marque certaine du vrai Chrétien ⁸. L'auteur du livre des *Préceptes* n'a fait que coordonner ces idées, les adaptant à l'ensemble de son enseignement.

Le plan de cet ouvrage devait être formé dans son esprit dès le début de sa prédication, du jour où il exposait sa doctrine à Sapor, car chez lui la dogmatique se trouve étroitement liée à

1) Flügel, *Mani*, p. 95.

2) Flügel, *Mani*, p. 96.

3) V. Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 338, not. 6.

4) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 63, not. 2 ; Fr. Cumont, *Rech. sur le Man.*, p. 52, not. 1.

5) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 1, 1 et Epiphane, *Haer.*, XXXII, 3.

6) W. Bousset, *Hauptprobl. der Gnosis*, 270-271.

7) Ad. Harnack, *Dogmengesch.*, 3^{me} éd., t. I, p. 251.

8) Voir C. Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften*, t. I, p. 402, au mot « Siegel ».

la morale. D'ailleurs, lui-même disait, selon le témoignage d'An Nadim, qu'il avait été invité, dès sa treizième année, par l'ange Eltawam, à abandonner la secte des Moughtasilas, pour « pratiquer la continence et réprimer la concupiscence ¹ ». Et cette affirmation devait se lire dans son premier écrit, dans le chapitre *De la venue du Messenger* qui venait en tête du *Shâpou-rakân* ². Cependant, il n'a eu, selon toute apparence, à formuler une règle de vie un peu détaillée que lorsqu'il a vu se grouper autour de lui des disciples nombreux qui lui demandaient un programme précis. Il ne l'aura donc rédigée qu'après un apostolat assez long, peut-être seulement vers la fin de sa vie.

VII. LE FARAKMATIJA, L'ÉPITRE DU FONDEMENT. — Nous sommes moins bien renseignés sur le dernier écrit de l'Heptateuque d'An Nadim, le *Farakmatija*. Ce dernier nom ne veut rien dire en arabe et on ne voit aucune forme voisine qui donne un sens acceptable. On ne peut guère le considérer comme une simple erreur de copiste, car il se lit aussi chez Birouni, qui ne paraît pas dépendre de l'auteur du *Fihrist* et qui, comme lui, doit ses renseignements à une connaissance directe des Écritures manichéennes ³. Il faut donc le considérer comme la transcription d'un vocable étranger à la littérature islamique.

Or, ce *Farakmatija* correspond exactement au grec *Pragmateia* qui désigne un traité présentant un intérêt pratique ⁴. On peut conjecturer avec beaucoup de vraisemblance qu'il est emprunté à une version grecque sur laquelle aura été faite la traduction arabe. Malheureusement une telle appellation reste encore bien vague.

On pourrait songer à la compléter avec un passage déjà cité de la première formule grecque d'abjuration, qui mentionne, outre l'*Évangile vivant*, le *Trésor de vie* et le livre des *Mystères*, une *Pragmateia tôn Partôn* ⁵. Mais ce titre, un peu insolite,

1) Flügel, *Mani*, p. 84 et Kessler, *Mani*, p. 384-385.

2) V. *supra*, p. 104. Un texte déjà cité de ce chapitre associe étroitement la « sagesse » et les « bonnes œuvres » (*ibid.*).

3) V. *supra*, p. 64.

4) Flügel, *Mani*, p. 369 et Kessler, *Mani*, p. 203.

5) P. G., t. C., c. 1321.

n'est, apparemment, qu'une fausse transcription de la *Pragmateia tòn Gigantôn*, qui a été identifiée plus haut avec le livre des *Principes* et qui apparaît, d'ailleurs, comme distincte du *Farakmatija* sur la liste d'An Nadim et sur celle de Birouni.

Le « traité » mystérieux signalé par les deux écrivains arabes ne s'en présente pas moins, par l'absence même de toute détermination plus nette, comme une œuvre encyclopédique, comme une somme abrégée de la foi dualiste. Justement les Manichéens ont eu entre les mains un écrit de ce genre, dans lequel Mani leur exposait le « commencement », le « milieu » et la « fin » de toutes choses. C'est Augustin qui le signale¹. Il l'a entendu lire aux Auditeurs, ou, comme on disait, aux « Illuminés », quand il assistait, en cette qualité, aux assemblées de la secte². Il sait que tous en font le plus grand cas et c'est surtout à son sujet qu'il parle des « grands et précieux manuscrits » dans lesquels leurs Écritures se transmettent³. Aussi il le prend fréquemment à partie. Il en a même entrepris une critique suivie qui est restée inachevée⁴. Et, à cette occasion, il nous en a conservé des fragments importants.

L'ouvrage s'intitulait : *Epistula Fundamenti*. Comme celui qui exposait les règles des Elus, il a donc pu faire primitivement partie du recueil des *Lettres* de Mani. Par là, on comprendrait pourquoi lui aussi est omis sur les premières listes des grands Écritures. Peut-être faut-il l'identifier alors avec la septième des *Lettres* de Mani mentionnées par An Nadim, qui s'intitule : « la grande Épître à Fouttak⁵ ».

Ce dernier nom, qui était celui du père de Mani, apparaît en grec, dans les textes antimanichéens, sous la forme Patekios. Or, l'*Epistula Fundamenti* était adressée à un certain Patticius.

1) *Cont. Fel.*, II, 1, *circ. fin.* Cf. *Cont. Faust.*, XIII, 6. Voir aussi *Cont. Epist. Man.*, 6 *init.* : ... ubi totum pene quod creditis continetur.

2) *Cont. Epist. Man.* 6 *init.* Cf. *ibid*, 28 : Fere omnibus qui apud vos illuminati dicuntur solet esse notissima.

3) *Cont. Faust.*, XIII, 6, *circ. med.* (à rapprocher du début qui résume l'*Épître du Fondement*).

4) *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, P. L., XLII, 173-206.

5) Flügel, *Mani*, p. 103, n° 7.

Celui-ci avait consulté l'auteur sur la formation de l'homme. Le sujet était très débattu parmi les Gnostiques. Il se liait étroitement à l'ensemble du système dualiste. Aussi Mani en prenait-il occasion pour donner un rapide aperçu de toute sa doctrine ¹

L'Épître débutait par une formule qui s'inspirait visiblement de Paul :

« Mani, apôtre de Jésus-Christ par la Providence de Dieu le Père ² ».

Elle continuait par cette offre alléchante :

« Voici des paroles salutaires qui coulent de la source éternelle et vivante. Quiconque les écoutera et y croira d'abord, puis en gardera les leçons ne sera jamais sujet à la mort, mais jouira d'une vie éternelle et glorieuse. Bien heureux doit être estimé celui qui aura été instruit dans cette science divine. Par elle, il sera délivré et établi dans la vie éternelle ³ ».

Enfin, le prologue se terminait par ce souhait et cette invocation de la Trinité manichéenne :

« Que la paix du Dieu invisible et la connaissance de la vérité soient avec les frères saints et bien aimés qui croient aux commandements divins et qui, en même temps, les observent ! Que la Droite de la Lumière vous garde aussi et vous mette à l'abri de toute manœuvre du mal et des pièges du monde ! Que la piété du Saint Esprit ouvre le fond de votre cœur et vous fasse voir votre âme de vos yeux ! ⁴ »

Puis l'auteur venait au sujet initial de la lettre :

« Vous vous êtes adressé à moi, mon très cher frère Patticius, pour me dire que vous désirez savoir comment sont nés Adam et Ève, s'ils ont été les produits de la parole ou les premiers nés de la chair. Il vous sera répondu comme il convient. Sur ce sujet, la plupart des auteurs ont consigné et rapporté, en diverses Ecritures, des réponses très différentes. La vraie doctrine est ignorée en presque tous les pays par ceux-là même qui ont longtemps et beaucoup disserté là-dessus. S'ils étaient

1) Augustin, *Cont. Epist. Man.*, 14.

2) *Cont. Epist. Man.*, 6 init. ; *Cont. Fel. I.* 1.

3) *Cont. Epist. Man.*, 6 init. ; *Cont. Fel.*, I, 1.

4) *Cont. Epist. Man.*, 13 ; *Cont. Fel.*, I, 1.

arrivés à se faire une idée claire de la génération d'Adam et d'Eve, ils ne seraient jamais sujets à la corruption et à la mort. Mais, pour pénétrer ce mystère, il faut se rappeler, au préalable, certaines vérités. Ecoutez donc tout d'abord, s'il vous plaît, ce qui a été avant que le monde ne fût et les circonstances de la lutte initiale. A cette condition, vous pourrez discerner la nature de la Lumière et celle des Ténèbres ¹ ».

Suivait alors la description des deux Principes éternels :

« A l'origine, il y avait deux substances divisées par nature. Sur l'Empire de la Lumière dominait Dieu le Père, perpétuellement vivant dans sa souche sainte, magnifique dans sa puissance, vrai par son essence même, toujours heureux dans sa propre éternité. Il contenait en lui la Sagesse et les Sens vitaux. Par eux, il comprenait aussi les douze Membres de sa Lumière, qui sont les richesses affluentes de son Royaume et en chacun desquels sont cachés des milliers de trésors incalculables et immenses. Ce Père, souverain en sa gloire et incompréhensible en sa grandeur, possédait encore unis à lui les bienheureux et glorieux Eons dont on ne peut apprécier le nombre ni l'étendue. Ce Générateur saint et illustre vivait donc avec eux sans qu'aucun indigent ou aucun infirme se trouvât dans son insigne Royaume. Ce Royaume lui-même, infiniment splendide, a été si bien fondé sur la terre lucide et bienheureuse qu'il ne peut être ébranlé, ni renversé par personne ² ».

« D'un côté et sur un flanc de cette terre illustre et sainte se trouvait la terre des Ténèbres, profonde et immensément grande, qu'habitaient des corps ignés, race pestiférée. Là se trouvaient des Ténèbres infinies, émanées du même principe et viles comme lui avec leurs rejetons. Au delà venaient des eaux fangeuses et troubles avec leurs habitants. A l'intérieur soufflaient des vents terribles et violents avec leur prince et leurs pères. Puis se présentait la région corruptrice du feu avec ses chefs et ses nations. Enfin, au centre, s'étendait un pays plein d'obscurité et de fumée où demeurerait le souverain horrible de tout ce monde, entouré d'un nombre incalculable d'autres princes dont il était comme la tête et l'organe unique. Telles étaient les cinq natures de cette terre pestiférée ³ ».

1) *Cont. Epist. Man.*, 14-15, init.

2) *Cont. Epist. Man.*, 16 ; *Cont. Fel.*, I, 17 init., 19 init. ; *De Fid. cont. Man.*, 11.

3) *Cont. Epist. Man.*, 19, 31.

Mani arrivait ensuite à la lutte originelle du Bien et du Mal. Il expliquait comment les Démons avaient envahi le Royaume divin. Et il ajoutait :

« Le Père de la Lumière bienheureuse connut la grande souillure et la dévastation qui venaient des Ténèbres et qui pouvaient atteindre ses saints Eons, si quelque divinité remarquable, éclatante et douée de puissance, ne leur était opposée, qui soumettrait et détruirait la race Ténébreuse et qui, par cette destruction, assurerait un repos éternel aux habitants des régions lumineuses ¹ ».

Puis il racontait comment Dieu avait engendré le « Premier Homme » pour lui faire garder le Paradis et comment ce Héraut brillant, qui se présentait comme un autre lui-même, s'était laissé prendre et ligotter avec toute sa suite par l'armée ennemie ². Il expliquait aussi comment un autre Eon, l'Esprit puissant, l'avait délivré et avait fait le monde avec le mélange de bons et de mauvais éléments qui subsistait encore. Il montrait le Fils de Dieu désormais établi dans le soleil, qui tenait de lui sa clarté radieuse, et les Démons attachés aux étoiles, où la lumière ravie et détenue par eux brillait encore mais d'un éclat moins vif. Il décrivait ensuite la progéniture de ces Archontes conçue avant terme et tombée ici-bas, y croissant aussitôt et s'y appliquait à copier ses célestes modèles ³. Il arrivait ainsi à l'apparition du premier couple humain. Et il l'expliquait par un complot que le chef de la gent démoniaque avait tramé avec ses compagnons. Un jour, disait-il, Saclas réunit autour de lui les principaux d'entre eux et il leur proposa de former un homme nouveau qui rivaliserait sur terre avec le Fils de Dieu et qui, concentrant en sa personne la Lumière restée en leur pouvoir, la retiendrait toujours dans les liens de la chair ⁴ :

1) *Cont. Epist. Man.*, 19 ; *De nat. bon.*, 42 ; *De Fid. cont. Man.*, 11 ; *Cont. Fel.*, I, 19.

2) Ces détails ne sont exposés directement dans aucun texte dérivé de l'*Épître du Fondement*. Mais ils se trouvent supposés par le récit qui suit.

3) *Cont. Fel.*, I, 1 *circ. fin.* (résumé d'Augustin).

4) Voir *De nat. bon.*, 46.

« Dans ses desseins pervers, il dit à ceux qui l'entouraient : Que pensez-vous de cette grande Lumière qui se lève ? Voyez comme elle ébranle le ciel, comme elle renverse la plupart des Puissances ! Dans ces conditions, mieux vaut que vous me remettiez la part de Lumière que vous avez en votre pouvoir. Avec elle, je produirai une image de ce grand Être qui nous est apparu plein de gloire. Ainsi, la royauté nous appartiendra et nous serons enfin délivrés de la vie des ténèbres.

« Après l'avoir entendu et s'être longuement concertés, tous jugèrent très juste d'accéder à sa demande. Comme ils n'avaient aucun espoir de garder toujours leur Lumière avec eux, ils trouvèrent préférable de l'offrir à leur Prince, avec qui ils ne désespéraient pas de régner grâce à cet expédient.

« La façon dont ils la lui confièrent est à considérer. Elle est insinuée à travers toutes les Ecritures divines et les Oracles célestes. Et il n'est pas difficile aux sages de s'en faire une idée, car elle se laisse connaître clairement et directement par quiconque l'étudie avec sincérité et avec foi.

« Comme la foule des assistants était composée de mâles et de femelles, leur chef les poussa à s'accoupler. Dans cet accouplement, les mâles communiquèrent leur semence, les femelles furent fécondées par elle.

« Les produits se trouvèrent en tout semblables à leurs auteurs. Ils reçurent, en qualité de premiers-nés, la plus grande partie des forces de leurs parents.

« Le Prince les prit, comme un tribut royal, avec contentement. Il fit comme le principe mauvais de la génération des corps, que nous voyons encore maintenant puiser des forces dans ces derniers avant d'en former de nouveaux. Il s'appropriâ la progéniture de ses compagnons qui gardait les propriétés sensibles des parents et leur prudence, ainsi que la lumière procréée avec eux dans leur génération. Il la mangea et il puisa beaucoup de forces dans cette nourriture, où résidaient non seulement la vigueur, mais aussi et plus encore l'astuce et le sens dépravé de cette gent sauvage.

« Après quoi, il appela à lui son épouse issue de sa race. S'étant uni à elle, à son tour, il sema en elle l'abondance des maux qu'il avait dévorés. Et il y ajouta quelque chose de sa pensée et de sa force, pour que son propre sens donnât forme et figure à tous ces éléments qu'il répandait ainsi.

« Sa compagne recevait le tout comme une terre très bien cultivée a coutume de recevoir la semence. En elle se construisaient et se tramaient les images de toutes les Vertus célestes et terrestres. Car l'être conçu par elle devait reproduire en lui tout l'univers. »

Mani expliquait d'une façon analogue la formation de la première femme ¹. Et, par la même occasion, il racontait sans doute les aventures d'Adam et d'Ève, ainsi que celles de leurs enfants, dans lesquelles il faisait entrevoir l'histoire de l'humanité entière, une alternance continuelle de bien et de mal ². Surtout, il montrait le Christ venant de la part du Premier Homme apporter ici-bas, dès l'origine et dans la suite des siècles, la science libératrice, celle de notre origine première, de notre nature présente et de nos fins dernières ³. Il l'identifiait avec Jésus, mais sans admettre la réalité de son Incarnation ni celle de sa Passion. Pour lui, ce ne fut pas le Fils de Dieu, mais un enfant du Diable qui souffrit au Calvaire :

« L'ennemi qui espérait avoir crucifié ce même Sauveur. Père des justes, se trouva crucifié à sa place. Autre fut alors la réalité et autre l'apparence. Car c'est le Prince des Ténèbres qui fut attaché à la croix, c'est lui qui porta la couronne d'épines avec ses compagnons et qui fut revêtu d'un manteau de pourpre. Lui seul but le vinaigre et le fiel qu'on a cru avoir été bu par le Seigneur. Tout ce que ce dernier semblait endurer tomba sur les Puissances ténébreuses. Et ce furent elles que les clous et la lance blessèrent ⁴ ».

Chemin faisant, Mani exposait ces « paroles salutaires » qu'il avait annoncées au début et qui constituaient pour lui l'enseignement du Christ. Il montrait comment quiconque les écouterait et les mettrait en pratique serait appelé à jouir d'une

1) *L'Épître du Fondement* répondait, en effet, à la question de Patti-cius qui désirait savoir « comment sont nés Adam et Eve » (*Cont. Epist. Man.* 14 circ. med. Cf. *supra*, p. 110).

2) Le texte précédent semble indiquer une pareille suite, surtout en un livre qui prétendait tout dire, non seulement sur le « commencement », mais sur le « milieu ». Augustin, qui, dans son exposé des idées de Mani, s'inspire surtout de *L'Épître du Fondement*, semble faire une allusion à ce récit à propos de la chute d'Adam (*De mor. Man.*, 72 fin., 73 init.). Cf. Théodore bar Khôni, chez Pognon, *Inscr. mand.*, p. 192-193 et chez Fr. Cumont, *Rech.*, p. 46-49 et An Nadim, chez Flügel, *Mani*, p. 90-93.

3) Ces nouveaux détails, sans être exposés directement, se trouvent encore supposés dans le texte qui suit.

4) *De Fid. cont. Man.*, 28.

« vie éternelle et glorieuse ¹ ». Mais il ajoutait aussi que les âmes pécheresses, qui s'obstinaient à les rejeter et à les mépriser, auront un sort opposé et seront finalement attachées au sommet de ce globe de feu où les démons doivent être enfermés ².

« Celles qui, par amour du monde, se sont laissé écarter de leur première vie lumineuse, qui sont devenues ennemies de la Sainte Lumière, qui se sont armées ouvertement pour la ruine des saints éléments, qui se sont soumises à l'esprit du feu, qui ont, en outre, par leurs persécutions, affligé la sainte Eglise et ses Elus, observateurs des préceptes célestes, seront exclues de la béatitude et de la gloire du saint Royaume. Parce qu'elles se sont laissé dominer par le mal, elles persévéreront dans cette même souche du mal et se verront interdire la terre pacifique et les régions immortelles. Voilà ce qui leur arrivera pour s'être tellement attachées aux œuvres mauvaises qu'elles se sont détournées de la vie et de la liberté de la sainte Lumière. Elles ne pourront donc pas être reçues dans ces Royaumes pacifiques, mais elles seront clouées sur cet horrible globe, auquel, d'ailleurs, il est nécessaire de donner une garde. Ainsi, ces âmes adhéreront aux choses qu'elles auront aimées. Elles resteront abandonnées à ce globe ténébreux. Et elles se seront attiré ce châtiment par leur faute, pour n'avoir pas eu soin de se renseigner sur le sort qui les attendait et de l'éviter quand l'occasion leur en était donnée ³ ».

Cette analyse et ces extraits nous permettent de reconnaître l'*Epître du Fondement* chez plusieurs autres auteurs qui en rappellent ou en résument les doctrines, mais sans la mentionner.

Ephrem le Syrien semble déjà la connaître. Dans plusieurs de ses discours, il fait allusion au « commencement » ou à la « fin » de la foi manichéenne. Et il caractérise l'une et l'autre, soit en les résumant, soit en citant des phrases de Mani. Mais son exposé est trop morcelé et risque d'être emprunté à des

1) *Cont. Epist. Man.*, 6 init., 12 ; *Cont. Fel.*, I, 1.

2) *Cont. Fel.*, II, 15 circ. fin. et 16 init. et *Cont. Faust*, XIII, 18 circ. init. Cf. *supra*, p. 75.

3) *De Fid. cont. Man.*, 5. Cf. Flügel, *Mani*, p. 101-102.

sources trop différentes pour qu'on puisse en identifier la provenance d'une façon bien sûre¹.

L'auteur du *Shikand goumanig Vidshar* se montre plus précis. Il constate que « le commencement de la doctrine de Mani repose sur l'infinité des deux Principes primitifs, le milieu sur leur mélange, la fin sur la séparation de la Lumière et des Ténèbres. » Puis il analyse brièvement plusieurs des scènes de ce grand drame². Sans doute, résume-t-il ici l'*Épître du Fondement*.

C'est encore avec le même écrit que doit s'identifier le livre des *Trois Moments* mentionné par les auteurs chinois³. Hong Mai l'associe à celui des *Deux Principes* en faisant remarquer que l'un et l'autre furent frauduleusement insérés dans le *Canon taoïque* de Tchen-tsong. Et il note que « les trois Moments sont le passé, le présent et le futur⁴ ».

Cette dernière donnée est assez vague. Le fragment manichéen de Touen houang permet de la préciser. Après avoir montré que, pour entrer en religion, on doit « d'abord discerner les *Deux Principes* », il ajoute qu'on doit « ensuite comprendre les *Trois Moments*, le Moment antérieur, le Moment médian, le Moment postérieur ». Et il décrit longuement chacun d'eux :

« Dans le Moment antérieur, il n'y a pas encore les cieux et les terres, il existe seulement, à part l'une de l'autre, la Lumière et l'Obscurité. La nature de la Lumière est la sagesse, la nature de l'Obscurité est la sottise. Dans tout leur mouvement et dans tout leur repos, il n'est aucun cas où ces deux Puissances ne s'opposent.

« Dans le Moment médian, l'Obscurité a envahi la Lumière. Elle se donne libre carrière pour la chasser. La Clarté vient, elle entre dans l'Obscurité et s'emploie tout entière à la repousser. Par la grande calamité, on a le dégoût (qui fait qu'on veut) se séparer du corps ; dans la demeure enflammée, on fait le vœu par lequel on cherche à s'échapper. On fatigue le corps pour sauver la nature (lumineuse). La sainte doctrine est fortement établie. Si on faisait du faux le vrai, qui oserait écouter les

1) C. W. Mitchell, *S. Ephraïm's Prose*, p. XXIX, LKXI, etc.

2) Trad. West, p. 243 et suiv. ; C. Saleman, *Ein Bruchstück*, p. 18-20.

3) Voir Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 133-145.

4) Chavannes et Pelliot, 1913, p. 335.

ordres (reçus) ? Il faut bien discerner et chercher les causes qui délivrent.

« Dans le Moment postérieur, l'instruction et la conversion sont achevées. Le vrai et le faux sont retournés chacun à sa racine. La Lumière, de son côté, est retournée à la grande Lumière ; l'Obscurité, de son côté, est retournée à l'Obscurité amassée. Les deux Principes sont reconstitués. Tous deux se sont restitué (ce qu'ils tenaient l'un de l'autre) ¹ ».

Les Auditeurs de *Khouastouanift* s'expriment en termes analogues, quoique plus vagues :

« Quand nous sommes venus à connaître le vrai Dieu et la Loi pure, nous avons connu les *Deux Racines* et la Loi des *Trois Moments*..... Nous avons connu ce qui existait avant qu'il y eût les terres et les cieux. Nous avons connu comment les dieux et les démons ont lutté, comment la Lumière et les Ténèbres se sont mélangées, et qui a créé les terres et les cieux. Nous avons vu comment les terres et les cieux de l'Archonte (?) seront anéantis, comment la Lumière et les Ténèbres seront séparées et ce qui arrivera ensuite ² ».

Ces derniers textes montrent que le livre des *Trois Moments* a été souvent associé à celui des *Deux Racines* ou des *Principes*. C'est que tous deux avaient le même objet et suivaient un plan à peu près identique. Ils offraient pourtant certaines différences. Tandis que le livre des *Deux Racines* traitait *ex professo* de la nouvelle dogmatique et l'exposait, par le fait même, très longuement, en y mêlant de vieux mythes, comme celui des deux Arbres, et de vieilles légendes, comme celle de la lutte des Géants, le livre des *Trois Moments* n'abordait ce sujet qu'à l'occasion de l'origine du premier couple humain, dès lors il ne décrivait que très succinctement les autres dogmes et il affectait une forme strictement historique. C'était un écrit d'occasion, assez court et très simple, qui, comme le volume des *Préceptes*, était plutôt fait pour prendre rang parmi les *Lettres* du même auteur. Aussi avait-il appartenu d'abord à ce recueil et n'en avait-il été ensuite détaché que pour des raisons

1) Chavannes et Pelliot, *ibid.*, 1913, p. 114-116.

2) *Khouastouanift* VIII, 156-172. La traduction de M. Von Le Coq a été amendée par MM. Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 138-139.

pratiques, à cause de l'importance exceptionnelle qu'il avait prise pour tous les Auditeurs.

III

ÉCRITS SECONDAIRES

NOUVEAU RECUEIL. — La collection des *Epîtres* de Mani a circulé de bonne heure en diverses Eglises. Et elle a connu les mêmes vicissitudes que celle des grands ouvrages de l'hérésiarque. Elle aussi s'est progressivement enrichie.

Augustin l'a vue officiellement adoptée par les Manichéens d'Afrique. Il donne à entendre que les *Lettres* de Mani sont couramment employées dans les assemblées religieuses. Il note, en effet, que toutes celles qu'il a entendu lire commencent par ces mots : « Manichée, Apôtre du Christ Jésus ». Par la façon même dont il parle, il semble dire qu'il en a connu beaucoup¹. D'autre part, un texte reproduit par lui dans le *Contra Faustum* permet de penser que le recueil comprenait seulement des écrits de Mani. Fauste de Milève y déclare, en effet, qu'après le « bienheureux Manichée », Adimante est le seul maître à qui on doive s'attacher². Or, les œuvres de ce dernier écrivain ne paraissent pas avoir présenté la forme épistolaire.

Timothée de Constantinople et l'auteur de la formule grecque d'abjuration mentionnent aussi, parmi les Ecritures employées par les Manichéens, un « recueil » ou un « livre » d'*Epîtres*. Et ils semblent le regarder comme très important. L'un le place aussitôt après l'*Evangile* et le *Trésor*, l'autre même avant ces deux ouvrages³. Mais aucun d'eux ne dit si les *Lettres* qui en font partie viennent seulement du fondateur de la secte ou si certaines ont une autre origine.

Birouni signale encore parmi les écrits manichéens qu'il a trouvés à Hawarizm « un certain nombre d'*Epîtres de Mani*⁴ ».

1) *Cont. Epist. Man.*, 7 ; *Cont. Faust.*, XIII. 4 ; *De Haer.*, 46.

2) *Cont. Faust.*, I, 2.

3) *P. G.*, I, 1465 et LXXXVI, 21.

4) *Chronol.*, éd. Sachau, p. XXXVIII, cité par Kessler, *Mani*, p. 179.

Par là, il ne veut pas dire nécessairement que le recueil qu'il a en vue comprenait la seule correspondance de l'hérésiarque. L'expression qu'il emploie donnerait plutôt à penser le contraire.

CATALOGUE D'AN NADIM. — An Nadim s'exprime sur le même sujet en termes plus précis. Après avoir donné les « noms des livres rédigés par Mani », il rapporte les « titres des *Epîtres* écrites par lui et par les Imans qui lui ont succédé. » Il en énumère 52 dont il semble avoir eu une connaissance directe. Puis il ajoute : « Sont mentionnées, en outre, les *Epîtres* suivantes ». Et il en signale 24 autres dont il n'a sans doute pas eu le texte entre les mains ¹.

Ces œuvres peuvent se répartir, d'après les titres qu'elles portent, en plusieurs grandes séries. Certaines se trouvent désignées seulement par l'énoncé général de leur contenu. Telles sont :

- la 1^{re} « sur les deux Principes »,
- la 2^{me} « sur les Grands »,
- la 4^{me} « sur l'encouragement à la piété »,
- la 5^{me} « sur la pratique de la justice »,
- la 11^{me} « sur les dix mots »,
- la 12^{me} ou « traité du Maître sur les relations sociales »,
- la 21^{me} ou la « petite *Epître* sur le droit chemin »,
- la 25^{me} « sur le Paradis »,
- la 29^{me} « sur l'administration »,
- la 45^{me} « sur la cellule de l'ermite et sur le fruit Arâb ² ».
- la 50^{me} « sur le baptême »,
- la 62^{me} « sur la dîme et les diverses sortes d'aumônes »,
- la 70^{me} « sur les deux charges brillantes ».

D'autres portent le nom d'une ville ou d'un individu à qui

Le mot arabe peut désigner soit une lettre, soit un traité (Flügel, *Mani*, p. 369, not. 326). J'adopte le premier sens parce qu'Augustin et Timothée parlent du recueil des *Lettres*. Cependant certaines parties de ce recueil devaient constituer de véritables « traités ».

1) Flügel, *Mani*, p. 103-104.

2) Flügel fait remarquer que c'est le fruit de l'arbre avec lequel on fait les grains de chapelets (*Mani*, p. 104). Kessler propose de lire plutôt « à Kochê » (ville située sur le Tigre) « et aux Arabes » (*Mani*, p. 230).

elles sont adressées ou de qui peut-être elles proviennent. Ce sont, d'une part :

- la 3^{me} « à l'Inde »,
- la 6^{me} « à Kashkar »,
- la 8^{me} « à l'Arménie (?) »,
- la 10^{me} « à Ctésiphon, une feuille », la 16^{me} « à l'Auditrice (?)..... de Ctésiphon », la 19^{me} « aux Auditeurs de Ctésiphon »,
- la 23^{me} ou « la grande Epître à Babel »,
- la 31^{me} à (ou de) Ibrahi à Edesse ».

d'autre part :

- la 7^{me} ou « la grande Epître à Fouttak »,
- la 9^{me} « à Amoulijâ l'incroyant »,
- la 20^{me} « à (ou de) Fafi »,
- la 39^{me} « à Schail (ou Shâthil?) et Sakanî »,
- la 47^{me} « à Abrahijâ » et la 49^{me} « à Abrahijâ l'incroyant »,
- la 48^{me} « à (ou de) Abou Iasâm (ou Abarsâm ?) le géomètre (ou le mathématicien ?),
- la 60^{me} « à la Persane Menak », la 61^{me} « à Menak », la 63^{me} « à Ardaschir et à Menak »,
- la 64^{me} « à (ou de) Salam (Salmaios?) et Ansara (Eliezer ?) »,
- la 65^{me} « à (ou de) Hata »,
- la 72^{me} « à l'Auditeur Mihr »,
- la 73^{me} « à Firouz et Râsîn »,
- la 75^{me} « à Samoun et Ramîn ».

Enfin, un assez grand nombre portent à la fois l'indication générale de leur contenu et le nom de leur destinataire ou de leur auteur. Ce sont :

- la 13^{me} « à (ou de) Wahman sur le seau de la bouche »,
- la 14^{me} « à (ou de) Chabarhât sur la Consolation », la 15^{me} « à (ou de) Chabarhât sur..... », la 66^{me} « à (ou de) Chabarhât sur la propriété ».
- la 17^{me} « à (ou de) Iahjâ (Jean) sur la bonne odeur », la 51^{me} « à (ou de) Iahjâ sur les drachmes »,
- la 22^{me} « à (ou de) Sis sur les deux natures (?) », la 26^{me} « à (ou de) Sis sur le temps », la 28^{me} « à (ou de) Sis sur les gages »,
- la 24^{me} « à (ou de) Sis et Fouttak sur les formes »,

- la 27^{me} « à (ou de) Sajoûs (?) sur la dîme »,
 la 30^{me} « de (ou à) Aba le disciple », la 32^{me} « de (ou à) Aba sur l'amour », la 34^{me} « de (ou à) Aba sur..... »,
 la 36^{me} « de (ou à) Aba sur l'écrit de la bonne odeur »,
 la 33^{me} « à (ou de) Meisan sur le jour »,
 la 35^{me} « à (ou de) Bahraia sur les spectres », la 38^{me} « à (ou de) Bahraia sur les liaisons »,
 la 37^{me} « à (ou de) Abedjesu sur les parents éloignés »,
 la 40^{me} « à (ou de) Oubajji (ou Abî) sur les donations religieuses »,
 la 41^{me} « à (ou de) Houdaia (Juda ?) sur la colombe »,
 la 42^{me} « à (ou de) Askourîjâ sur le temps »,
 la 43^{me} « à (ou de) Zakou sur le temps »,
 la 44^{me} « à (ou de) Souhrâb, sur la dîme » et la 46^{me} « à (ou de) Souhrâb sur les Perses »,
 La 52^{me} « à (ou de) Afand sur les quatre sortes de dîmes », et la 53^{me} « d'Afand sur la première béatitude »,
 la 54^{me} « à (ou de) Ianou sur l'écrit du (Trésor ?) »,
 la 55^{me} « à (ou de) Iôhannâ sur l'administration de l'aumône »,
 la 56^{me} « aux Auditeurs sur les jeûnes et l'accomplissement des vœux »,
 la 57^{me} « aux Auditeurs sur le grand feu »,
 la 58^{me} « à (ou de) Ahwâz sur (l'écrit de la propriété?) » ¹.
 la 59^{me} « aux Auditeurs sur l'explication des songes de lazdânbacht »,
 la 67^{me} « à (ou de) Abrahija sur les bien portants et les malades »,
 la 68^{me} « à (ou de) Ardad sur les bêtes de somme »,
 la 69^{me} « à (ou de) Adscha (ou Achâ) sur (les sandales ?) »,
 la 71^{me} « à (ou de) Mânâ sur le crucifiement » ².
 la 74^{me} « d'Abdial sur le livre des *Mystères* » et la 76^{me} « d'Abdial sur l'habillement ».

1) Ahwâz doit désigner ici la province de ce nom située à l'est du Tigre inférieur, dans l'ancienne Susiane, et sa capitale (Kessler, *Mani*, p. 236). D'après un texte de Bar Hebraeus, qui est certainement légendaire, mais qui doit renfermer une part de vérité, Mani aurait d'abord vécu comme prêtre chrétien à Ahwâz (*Hist. dynast.*, ed. Pococke, p. 82). Sans doute y avait-il prêché son propre christianisme et recruté des disciples.

2) Peut-être Mânâ est-il mis ici pour Mani (Kessler, *Mani*, p. 36). Alexandre de Lycopolis mentionne un écrit de Mani concernant la Passion du Christ (*De Plac. Man.* 24, *circ. fin.*)-

FRAGMENTS DE LETTRES. — Ces écrits sont perdus. Mais plusieurs de leurs titres reparaissent sur des fragments de manuscrits découverts dans l'Asie centrale. Sur un feuillet détaché, on a pu déchiffrer le passage suivant, qui vise sans doute la 33^{me} lettre du catalogue d'An Nadim : « Dans l'*Epître de Mésôn*, il parle ainsi : Moi et vous, nous aspirons après notre propre demeure et je veux vous y faire aller. La bonté que vous avez adoptée y conduit avec..... la vérité, avec l'habit annuel et le repas quotidien.....¹ ». Sur un nouveau débris de volume manichéen se lisent ces phrases :

« Dans l'*Epître de.....* il parle ainsi..... ».

« Dans l'*Epître de Hata* il parle ainsi..... »

« Dans l'*Evangile des vivants* il parle ainsi..... ».

L'*Epître de Hata*, invoquée ici, est sans doute identique avec la 65^{me} du catalogue d'An Nadim². La mention qui en est faite à côté de l'*Evangile des vivants* montre qu'en Asie centrale, comme à Bagdad, les écrits secondaires de Mani ont été étroitement associés à ses grands ouvrages. Malheureusement les textes cités sur ce feuillet sont illisibles.

D'autres citations analogues ont été faites, à diverses reprises, par des auteurs chrétiens. Déjà l'auteur des *Acta Archelai* donne le texte d'une lettre que Mani aurait adressée à Marcellus pour le convertir à la nouvelle foi avant d'aller le trouver à Kashkar³. Au cours de la controverse pélagienne, Julien d'Eclane oppose à Augustin, pour le convaincre d'attaches dualistes, une « *Epître de Manichée à la Vierge Menoch* », dont il reproduit de très larges extraits et qu'il dit avoir reçue de Constantinople⁴. Des

1) F. W. Müller, *Handschr. Rest.*, 32, 33. Kessler conjecture que Meisan désigne ici la Mésène où Mani s'est formé et où il a exercé d'abord sa propagande (*Mani*, p. 226-227). F. W. K. Müller propose de l'identifier plutôt avec Meisan, un frère de Sapor, dont parlent des textes historiques découverts à Tourfan (F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.* 83).

2) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, 31. Kessler pensait que Hata pouvait s'identifier avec Chataï et désigner la Chine (*Mani*, p. 236). L'hypothèse n'est pas heureuse. Le nom de Chataï n'a été donné que très tard à la Chine (Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, p. 141, not. 1 fin.).

3) *Act. Arch.*, 6.

4) *Cont. Julian. op. imperf.*, III, 166, 172 et suiv. ; IV, 109.

fragments de quatre autres lettres de Mani sont arportés par un anonyme du VI^e siècle dans un recueil de témoignages anciens dirigé contre les Monophysites¹, par un autre adversaire du Monophysisme, Euloge de Constantinople, dans un volume de *Discours* aujourd'hui perdu, dont une recension se lit chez Photius², enfin par Nicéphore de Constantinople, dans ses traités *Contre Eusèbe*, *Contre Epiphanius* et *Contre le Grand Concile Iconoclaste*³. De ces lettres, une est adressée à « Scythien⁴ », une autre « à Odda » ou « Addas⁵ », une troisième « à Kondaros le Sarrazin⁶ », la quatrième à « Zebena⁷ ». La dernière est représentée par deux fragments très courts, chacune des trois autres par un seul. Mais tous ces textes risquent fort de n'être point authentiques.

L'*Epître à Marcellus* a été sans doute fabriquée par l'auteur des *Acta Archelai*. Son destinataire est un personnage irréel. Il ressemble singulièrement à un personnage du même nom qui apparaît déjà dans les *Actes de Pierre*⁸. Il n'est connu de Mani qu'à cause de la grande réputation qu'il s'est acquise dans une circonstance manifestement légendaire, en rachetant 7.700 prisonniers qui viennent d'être arrêtés par la garnison de la ville, une nuit où ces gens-là s'étaient endormis en priant

1) Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, p. 17, 69 et *ibid.*, p. 277 ; F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Verbi incarnatione*, Münster, 1907, p. 64, 306. Cf. Dan. Serruys, *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'école française de Rome*, 1902, p. 157-188.

2) *Biblioth., Cod.*, 230 (P. G., CIII, c. 1046).

3) Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 405-406, 433-434 (*Adv. Euseb.*) ; t. IV., p. 360, 378 (*Adv. Epiphanius*) ; Bibliothèque Nationale, manuscrit grec 1250, fol. 215 (traité inédit contre le concile iconoclaste), cf. Serruys, *Mél. d'hist. et d'arch. de l'éc. franç. de Rome*, t. XXIII (1903), p. 347.

4) Ang. Mai, *Script. vet. nov. coll.*, VII, 277 ; Pitra, *Spicil. Solesm.*, IV, 378 ; Bibl. Nat., mss, gr. 1250, p. 215 verso.

5) Ang. Mai, *Script. vet. nov. coll.*, VII, 277 ; Pitra, *Spicil. Solesm.*, IV, 378 ; Bibl. Nat., mss., gr. 1250, p. 215 verso ; Photius, *Bibl., Cod.* 230 (P. G., CIII 1046).

6) Ang. Mai, *Script., vet. nov. coll.*, VII, 17 et Diekamp, *Doct. Patr.*, p. 64 ; Pitra, *Spicil. Solesm.*, I, 433 ; IV, 460.

7) Ang. Mai, *Scr. vet. nov. coll.*, VII, 69 et Diekamp, *Doct. Patr.*, p. 306.

8) *Act. Petr.*, 8, éd. Lipsius, p. 54-55. Cf. *Act. Arch.*, 3 fin.

en pleins champs (!)¹. La lettre elle-même est très pauvre d'idées. Elle ne fait qu'amorcer une conférence théologique qui n'a jamais eu lieu ². Elle est trop intimement liée au récit des *Acta* pour n'être point, comme lui, une pure fiction. Cependant certaines de ses expressions sont du style manichéen le plus pur ³. Peut-être s'inspire-t-elle de quelque missive authentique, par exemple de la 6^{me} du catalogue d'An Nadim, qui est adressée « à Kashkar ⁴ ».

L'*Epître à la vierge Menoch* pourrait s'identifier avec la 60^{me} ou la 61^{me} « à la Persane Menak ⁵ ». Elle contient une doctrine très manichéenne en même temps que très conforme à la dogmatique d'Augustin. Elle s'applique, en effet, à montrer que la concupiscence vient du démon et incline au péché. Par là, elle s'accorde avec le *Trésor de vivification* et avec la conclusion du livre des *Principes*. Certaines de ses expressions se retrouvent dans des textes de Mani sûrement authentiques. Mais à Julien d'Eclane, qui la met en parallèle avec certains traités augustinien, l'évêque d'Hippone, si informé de la littérature manichéenne, déclare expressément qu'il ne la connaît point. Et il donne à entendre qu'il la croit apocryphe. L'affirmation de son contradicteur qui dit l'avoir reçue de Constantinople ne constitue pas, même si elle est vraie, une garantie suffisante. De bonne heure, les théologiens de Byzance ont excellé dans la fabrication des faux.

Les extraits des quatre autres *Epîtres* de Mani citées par les Grecs apparaissent à côté de fragments similaires qui n'ont dans bien des cas, qu'une authenticité douteuse. Ils sont empruntés à des « Chaînes », c'est-à-dire à des recueils de « Témoignages » dont souvent les auteurs ont forgé impudemment les textes. Leur origine les rend déjà suspects. Les noms des personnages auxquels les quatre lettres sont adressées suffiraient d'ailleurs à inspirer la défiance. Scythien et Odda ou Addas

1) *Act. Arch.*, I. Cf. Beausobre, *Hist. crit. de Man.*, t. 87-88.

2) *V. supra*, p. 57.

3) « La Droite de la Lumière » (Cf. *Cont. Epist. Man.*, 12 et *Cont. Fel.*, circ. fin.).

4) Flügel, *Mani*, p. 103.

5) *Cont. Julian. op. imperf.*, III, 177, circ. init.

rappellent les *Acta Archelai*¹. Le « Sarrasin » peut venir de la même source². Kondaros est un simple adjectif qui, en dialecte macédonien, signifie « l'étranger »³. Et Zebenas n'apparaît point ailleurs. Le catalogue d'An Nadim ne porte aucun de ces noms. Et les quelques missives manichéennes qu'il mentionne sans en désigner les destinataires ne semblent pas, à en juger d'après les titres qu'elles portent, pouvoir s'identifier avec celle que les auteurs grecs ont prétendu citer. Enfin, le contenu des citations suffit à en montrer le caractère apocryphe. Toutes professent la doctrine monophysite à peu près dans les mêmes termes, que les disciples d'Eutychès. D'après l'*Epître à Scythien*, « le Fils de la Lumière éternelle a manifesté sur la montagne sa propre essence, qui n'implique point deux natures, mais une seule, visible et invisible ». D'après l'*Epître à Addas*, « la Lumière suprême, substantiellement répandue sur lui, s'est montrée comme un corps au milieu des corps, mais elle ne formait, en somme, qu'une substance ». D'après l'*Epître à Kondaros le Sarrasin*, « l'ensemble ne formait qu'une seule nature ». Enfin, d'après l'*Epître à Zebenas*, « une est la nature simple et impassible de la Lumière et une son énergie..... La Lumière est donc restée avec une seule nature et une seule énergie impassible ». Mani s'exprimait en termes moins abstraits et moins philosophiques. Il professait le docétisme, non le monophysisme qui n'a apparu que longtemps après lui. Le langage qui lui est ici attribué trahit un orthodoxe soucieux de compromettre la nouvelle hérésie en la mettant sous un patronage abhorré de tous les Catholiques.

Cependant, ces derniers faux, comme les précédents, exploitent certaines idées et certaines formules de Mani. Ils ont dû être forgés avec des textes authentiques. Et ils témoignent, à leur façon, de la grande vogue dont tous ces écrits ont joui autrefois.

(A suivre).

PROSPER ALFARIC.

1) *Act. Arch.* 51 fin., 53 circ. med. Cf. *supra*, p. 54 et 56.

2) *Act. Arch.* 52 init.

3) D'après Kessler, *Mani*, p. 128 et 173. Kondaros aurait été mis par mégarde pour Diodoros, nom du prêtre chrétien devant qui Mani engage sa seconde discussion dans les *Acta Archelai*, 39.

LÉON CART

ARCHÉOLOGUE ET EXÉGÈTE

Je trace non sans émotion ce nom, bref et alerte, en tête de ces quelques pages, écrites en l'honneur d'un savant prématurément enlevé à nos études. A la suite de la publication de mon mémoire *Sinaï contre Kadès, les grands sanctuaires de l'Exode israélite et les routes du désert*¹, j'avais eu connaissance de l'apparition dans le *Bulletin de la Société neuchateloise de Géographie* d'un important travail de M. Léon Cart, professeur d'Archéologie biblique à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Neuchatel, *La géographie de l'Exode*, faisant suite à une relation de voyage du même auteur *Au Sinaï et dans l'Arabie Pétrée*². Je m'étais empressé de me le procurer et j'en avais conçu une opinion si avantageuse que je m'étais proposé de me mettre en relations personnelles avec l'écrivain. Hélas! en réponse à ma démarche, je fus informé que M. Léon Cart venait de succomber le 3 mai 1916, à l'âge de quarante-sept ans, à une affection insidieuse. C'est une très grande perte; mais la *Relation du voyage au Sinaï* et le *Mémoire sur la géographie de l'Exode* sont deux œuvres d'une si haute valeur, témoignant de qualités si exceptionnelles, qu'elles sauveront de l'oubli le nom de leur auteur.

I

Le voyage au Sinaï a été entrepris aux mois de février et de mars

1) Dans l'*Annuaire 1915-1916* de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses; Paris, 1915.

2) La relation et le mémoire de M. Cart forment le tome XXIII du *Bulletin* etc. p. 1-355 et 359-518, année 1914. Il en a été fait un tirage à part, qui se trouve à Paris chez Attinger frères, boulevard Saint-Michel et chez Challamel, rue Jacob.

1906 sous la conduite des Pères dominicains de Jérusalem, directeurs de l'École de Saint-Étienne, dont on connaît les si méritoires travaux en archéologie et en exégèse et auxquels la *Revue Biblique*, si justement réputée, sert d'organe. Il comprend sept chapitres : de Suez à l'Oasis de Firan; de l'Oasis de Firan au Djébel Mousa; au Couvent de Sainte-Catherine; du Djébel Mousa à Aïn-Qedeïs par Nakhel; d'Aïn-Qedeïs à Pétra; trois jours à Fétra; de Pétra à Jérusalem. Il est accompagné d'une série de cartes et de planches, parmi lesquelles je signalerai un croquis de la *Presqu'île du Sinaï* avec tracé de l'itinéraire du voyage et un très important *Itinéraire de Nakhel à Pétra par Aïn-Qedeïs*, reproduit d'après la caravane des PP. dominicains de mars 1906, — celle-là même dont a fait partie M. Cart, — dont le récit a paru la même année dans la *Revue Biblique*. Je signalerai en même temps une remarquable collection de vues photographiques, très intelligemment conçues, dues pour la plupart à l'auteur lui-même.

Rarement voyage a été entrepris avec une aussi solide préparation géographique, archéologique et exégétique; jamais il n'a été accompli sous la direction de guides plus compétents que les professeurs de Saint-Étienne. D'autre part, le professeur suisse est doué d'autant de sens pour voir la nature qu'il met d'agrément, d'entrain, parfois d'éloquence dans ses tableaux; il y apporte en sus l'ardeur communicative de sa jeunesse. Aussi son récit ne le cède à aucun autre; en le comparant au *Désert* de Loti, qui fit à peu près la même route, je l'ai trouvé singulièrement plus nourri, sans parler de la prodigieuse indifférence du très charmant écrivain pour toutes les questions d'un caractère scientifique. En dehors des croquis enlevés d'une main alerte et de son insistance à se mettre en scène, le résidu de l'œuvre du romancier est mince; il n'en est pas de même de la présente relation. Le récit de voyage de M. Léon Cart est à mettre au tout premier rang.

Je ne relèverai que quelques points : ce qui concerne Firan-Pharan, le Couvent de Sainte-Catherine et le Sinaï, mais surtout la visite à Kadès-Qedeïs. — La question de Pharan est traitée insuffisamment, bien que sans le parti-pris qu'y a apporté M. Raymond Weill. Je m'étonne que M. Cart ait négligé le texte capital de 1 *Rois* XI, 18, où l'on voit que, au x^e siècle avant J.-C., un prince édomite, Hadad, à la suite de la conquête de son pays par David, s'enfuit en Égypte : « Étant

partis de Madian (Hadad et ses compagnons), ils atteignirent Pharan (Paran); et de Pharan ils emmenèrent une escorte avec eux et arrivèrent en Égypte. » Pharan était donc au x^e siècle avant notre ère une localité offrant de sérieuses ressources. L'hypothèse de la localisation du Sinaï au Serhal est très soigneusement exposée.

La discussion des origines du couvent de Sainte-Catherine et du Sinaï traditionnel est l'objet d'une excellente et très complète discussion. M. Cart a visité avec un soin spécial la Basilique de Justinien et en rapporte un plan et des photographies d'un grand intérêt; la Bibliothèque, si fameuse depuis une série de découvertes retentissantes concernant les textes sacrés du Nouveau Testament, est ainsi décrite : « On y pénètre par un sombre escalier tournant, qui conduit à l'étage supérieur, où sont rangés les livres et les manuscrits. Deux salles, pas très spacieuses, plutôt basses, éclairées médiocrement; dans la première, peu de volumes, quelques mauvais tableaux; dans l'autre, une grande table près de la fenêtre et, le long des murs, les rayons de la bibliothèque, qui s'étagent jusqu'au plafond. Nous n'osons pas toucher nous mêmes à ces trésors. Plusieurs moines nous accompagnent, nous entourent, nous surveillent. Ils m'amuse par l'évidente méfiance avec laquelle ils suivent du regard nos moindres mouvements. Sans contredit, nous leur sommes suspects. Ils sont, en général, très ignorants, dépourvus de sens critique et savent difficilement apprécier la valeur réelle d'un manuscrit; naguère, les textes les plus précieux gisaient dans de vulgaires corbeilles, pêle-mêle, méconnus, abandonnés, et servaient à d'ordinaires emplois; mais depuis que, il n'y a pas si longtemps, la science a découvert ces documents, les a utilisés et payés, les moines sont devenus moins dédaigneux à leur endroit; non que l'amour des études soit né dans leur cœur et que les succès des savants européens aient provoqué chez eux une sainte émulation, mais ils connaissent désormais fort bien la valeur marchande de leur Bibliothèque, et tout ce qu'elle renferme, même les écrits sans importance aucune, représente à leurs yeux un capital sur lequel ils exercent une vigilance avertie et jalouse. »

Et ici une jolie anecdote. Nos voyageurs, très recommandés et objets d'un traitement de faveur, sont mis nez à nez avec deux dames âgées anglaises, travaillant seules dans le salon des moines sur le manuscrit palimpseste syriaque du Nouveau Testament dit

Syriaque-Sinaïtique, par abréviation *Syrsin*. Ces dames n'étaient autres que M^{me} Lewis et sa sœur M^{me} Gibson, à l'intelligence et à la science desquelles nous sommes redevables de la découverte de ce document de premier ordre, utilisé pour la correction du texte grec lui-même. « On peut admettre, dit M. Cart, que cette traduction a été faite au iv^e siècle de notre ère et qu'elle repose sur un texte grec du ii^e siècle. »

M. Léon Cart était très désireux de visiter Kadès (Qadès), définitivement identifié à Aïn-Qedeïs¹ par 32° 15' de longitude Est de Paris et 30° 30' de Latitude Nord, à proximité et à l'Est du lit principal où coule, au temps des pluies, le Ouady-el-Arish. Je ne rappellerai pas dans le détail l'extraordinaire fortune qu'a faite la récente hypothèse qui, reléguant le Sinaï à l'arrière-plan, veut que les Israélites, à leur sortie d'Égypte, se soient portés directement sur cette localité et y aient fait un séjour prolongé, s'organisant dans cette station favorable en vue de la conquête du Chanaan. Moi-même, qui ai maintenu les droits du Sinaï-Horeb, je suis loin de nier le rôle joué par Kadès lors des pérégrinations au désert. Il y a là une situation tout à fait exceptionnelle. Si un groupe d'une certaine importance, en effet, peut séjourner quelques semaines au moins dans le massif sinaïtique (fin hiver et printemps), l'Oasis de Qadès et les trois oasis voisines de Moueïleh, Qeseïmeh et Qedeïrat, sises à quelques kilomètres seulement l'une de l'autre, peuvent, en raison de leurs eaux et des irrigations qu'elles permettent, se prêter au séjour prolongé d'une tribu entière. Je note les caractéristiques de ces sites d'après Cart : « Nous arrivons bientôt au bord d'un ruisseau, qui roule une eau claire et abondante. Nous sommes à l'entrée d'une belle et large vallée, abritée des vents par des monticules rocheux, qui la bordent à l'Est et à l'Ouest. C'est l'*Ouady Moueïleh* bien connu des indigènes à cause de sa richesse en eaux... L'*Ouady Moueïleh* est pour les Bédouins un centre important, une sorte de quartier général. — Quatre ou cinq kilomètres nous séparent encore de *Aïn Qeseïmeh*... A chaque instant, on enjambe des ruisselets, on franchit de petites prairies gazonnées, on se perd dans l'épaisseur des buissons. La source principale est presque à fleur du sol; elle jaillit en nappe limpide, fraîche sans bouillonne-

1) Transcriptions assez divergentes de ce nom : Gadis, Kudès.

ment... La vallée n'est qu'un immense bassin, un vaste réservoir naturel où s'accumulent les eaux de pluie; il est recouvert d'une couche de sable et de terre; par places le liquide crève cette croûte : ce sont les sources. Il y en a plusieurs, en effet, dispersées dans l'Ouady et signalées par des points de verdure... Il n'est pas téméraire de dire que Aïn Qeseïmeh serait une terre fertile, si elle était cultivée avec intelligence. — En face d'un amphithéâtre de montagnes grisâtres, striées de lignes blanches, une grande pelouse d'herbe étendue comme un tapis : on entend l'eau jaillir d'une source : c'est Aïn Qedeïs!... Il y a de l'eau et beaucoup d'eau... Sur ce petit plateau légèrement incliné, l'eau sort un peu de toutes parts, pas très abondante, c'est vrai, mais suffisante pour fertiliser le désert; elle se déverse au bas de la pente, où elle forme un ruisseau. »

M. Cart n'a pas visité personnellement la quatrième oasis, celle qu'arrose l'Aïn Qedeïrat ou Aïn el Mufdjer, mais ses compagnons de route, plus heureux, ont poussé jusque-là et rapportent des « merveilles de ce que les Arabes appellent *la vraie source*. La vallée qu'elle arrose est très fertile; le sol est en grande partie cultivé et les voyageurs ont passé par des champs d'orge et de froment... Des travaux d'art, murs, bassins, canaux, réservoirs, qui remontent peut-être à l'époque byzantine, marquent l'importance de l'oasis dans les temps anciens. » Le P. Jaussen écrit, à son tour, dans la *Revue Biblique* (1906) : « Depuis le réservoir jusqu'à l'extrémité de la gorge, le fond de cet ouady forme un délicieux panorama de fraîcheur et de verdure. Une eau abondante et limpide coule doucement à travers le terrain fertile. ».

Que d'intéressantes constatations à faire dans ces régions, si lamentablement désertées, abandonnées à la pire des incuries, surtout pour ceux qui ont des raisons de croire que le sort futur d'Israël s'élaborait, il y a quelque trois mille ans, dans cette région, pour ceux qui regardent Qadès comme le point de départ de l'invasion en Chanaan !

M. Léon Cart a exposé dans quelles difficiles circonstances s'est faite la découverte de Aïn Qedeïs, en une région où les Romains et les Grecs avaient maintenu les éléments essentiels de la civilisation jusqu'à l'invasion funeste de l'Islam.

Mais les temps sont peut-être révolus. Si la Palestine et l'Arabie Pétrée recoivent, par l'action conjointe des gouvernements anglais

et français, les éléments d'une résurrection économique, sociale et politique, ce vieux pays reprendra une face nouvelle. Déjà, par le fait de la guerre, chemins de fer et routes s'y multiplient. Que sera-ce après la conclusion d'une heureuse paix ? On peut prévoir le moment où la voie ferrée poussera de Jérusalem à Bersabée et se continuera sur Nakhel par une bonne voie carrossable, qui bifurquera en cet endroit pour jeter un bras sur Suez et l'autre dans la direction du couvent du Sinaï. L'automobile accédera à la montagne sainte comme la locomotive fait, depuis bien des années, retentir son sifflet à Jérusalem ¹.

Indépendamment de sa très grande valeur intrinsèque, le récit de voyage de M. Léon Cart tire un intérêt extraordinaire de cette circonstance qu'il sera assurément un des derniers, peut-être le dernier voyage accompli sous l'« ancien régime ». Il restera ainsi un document de premier ordre.

II

Chez le professeur de Neuchâtel l'exégète est à la hauteur de l'archéologue et du géographe. J'ai rarement éprouvé autant de satisfaction en une matière aussi complexe, aussi difficile, parce que M. Léon Cart traite les textes bibliques avec autant de déférence que de liberté. Nous abordons la seconde partie de cette belle œuvre : *La géographie de l'Exode*. En voici la division : Introduction, Discussion des textes, Esquisse historique. Après avoir résumé les débats récents jusqu'en 1914, M. Léon Cart s'est imposé la tâche de confronter les itinéraires proposés successivement par l'écrivain jéhoviste, par l'élohiste, par le deutéronomiste et par le sacerdotal (P). Bien qu'il entre forcément une part d'aléa dans ces reconstitutions, quand elles sont faites avec la compétence et l'impartialité qu'y a apportées l'auteur, elles donnent à la discussion une base solide. Quel chemin parcouru depuis la *Bible* de Reuss, dont le génial écrivain s'encombre de digressions d'un caractère théologique et polémique !

1) La présente étude a été achevée le 24 juillet 1917, quatre mois et demi avant la délivrance de Jérusalem par les nations de l'Entente.

Je laisse de côté, malgré leur valeur et leur intérêt, les chapitres consacrés à *Moïse en Madian* et à la *Sortie d'Égypte* et j'aborde la grosse et décisive question : Quelle route ont suivie les Israélites depuis le passage de la mer Rouge jusqu'à leur arrivée à Qadès ? Ont-ils passé par le Sinaï (traditionnel) avant de s'installer à Qadès ou bien sont-ils allés au Sinaï seulement après leur séjour à Qadès ?

D'après le document J les Israélites se sont transportés par une marche de trois jours dans le désert, après franchissement de la mer Rouge, au Sinaï, identifié avec la montagne de Dieu où Moïse avait eu la vision du buisson ardent (Seneh = Sinaï) ; ils sont arrivés aussitôt après à Qadès. Le Sinaï ainsi visé n'est donc pas le Sinaï traditionnel ; il est situé en dehors et au Nord du triangle formé par Suez, Akaba et le Ras-Mohammed (pointe méridionale de la péninsule sinaïtique), et désigne un sommet montagneux de la région qadésite.

La montagne sainte du document E, dénommée non pas Sinaï mais Horeb, n'est pas située au même endroit que le Sinaï de la version jéhoviste ; elle s'érige dans la partie méridionale de la péninsule. S'agit-il du Serbal ou du Djébel Mousa ? Disons simplement que la région visée est le district montagneux qui occupe le Sud de la presqu'île, sans chercher une précision qui se dérobe.

Écartant très délibérément l'hypothèse qui place la montagne sainte en Arabie sur la côte Est du golfe Élanitique, M. Cart constate que, pour le deutéronomiste, le Horeb (Sinaï) est à chercher dans la péninsule méridionale.

Le document P confirme et complète les données de E et de D. La montagne sainte y est désignée par le nom de Sinaï comme dans le document J. D'après tous ses développements, y compris le catalogue des *Nombres*, chap. xxxiii, énonçant les stations du désert, Israël s'est positivement rendu, après le passage de la mer Rouge, dans le massif montagneux de la pointe sinaïtique.

Ainsi les quatre traditions bibliques fournissent l'itinéraire Égypte — Sinaï (Horeb) — Qadès ; mais il existerait sur la localisation du Sinaï une double tradition : « L'une, représentée par J seulement, paraît placer le Sinaï dans le voisinage de Qadès. L'autre, représentée par E, D et P le situe dans la région montagneuse de la presqu'île méridionale. »

Je rends cette justice à M. Cart qu'il a débarrassé les hypothèses

de Wellhausen, von Gall, Ed. Meyer, Stade et Weill de leurs éléments les plus inacceptables, d'exagérations et de fantaisies qui risquaient de faire le plus grand tort à l'interprétation sage et méthodique des textes bibliques en provoquant d'instinctives réactions. Néanmoins, nous ne le suivrons pas dans ses conclusions, où il propose de situer le Sinaï à proximité de Qadès. Il s'exprime ainsi à cet égard : « La localisation du Sinaï dans le voisinage de Qadès résout la difficulté d'une façon que nous jugeons satisfaisante. Mais nous nous trouvons dans l'impossibilité de désigner une sommité bien déterminée. Aïn-Qedeïs est entouré de montagnes plus ou moins élevées : à l'Est, les contreforts du *Djébel Maqra*, à l'Ouest le *Djebel Moueïleh*, bien nettement détaché de l'ensemble avec son sommet en pyramide. Il domine l'oasis de Qeseïmeh et, de loin, on l'aperçoit comme une sentinelle. Est-ce le Sinaï ? Nous nous abstenons de répondre parce que les textes manquent de précision. Mais nous avons la conviction que c'est près de Qadès que Yahvé avait son sanctuaire primitif. Moïse le connaissait ; il y conduit son peuple pour que celui-ci prenne contact avec son dieu ; non loin de là s'étend l'oasis, que la divinité protège et qu'elle a créée. Israël s'y installe à demeure et Moïse commence son œuvre de législateur. »

Je tiens à mettre les propositions de M. Cart dans toute leur lumière, parce que j'ai pour son œuvre une estime extraordinaire ; mais, en somme, sur quel fondement reposent-elles en dernière analyse ? Sur ceci : d'après le document J, on passe *immédiatement* du Sinaï à Qadès ; donc le Sinaï est dans le voisinage de Qadès, « aucune station intermédiaire n'étant mentionnée ». Cet argument, je le déclare, ne me semble offrir rien de décisif ; un *argumentum e silentio* dans le magma, dans la confusion, dans l'imbrication et l'entrelacement de ces textes ! Mais, dans le document P lui-même, je lis que le désert de Pharan, c'est-à-dire de Qadès, n'est séparé du Sinaï que par une journée de marche (*Nombres*, X, 12, ; cf. XIII, 3 et 26), et cependant M. Cart admet que, pour l'écrivain sacerdotal, « la montagne sainte est à une grande distance de Qadès ». Je le loue, au moins, d'avoir complètement écarté la singulière combinaison d'un voyage des Israélites au Sinaï péninsulaire postérieurement au séjour à Qadès.

Je loue aussi M. Cart d'avoir mis beaucoup plus de réserve que ses devanciers dans l'utilisation de textes poétiques tels que *Juges*,

V, 45 et *Deutéronome* XXXIII, 2 (Cf. *Habacuc* III, 3 suiv. et *Psaume* LXVIII, 8-9), dont on a invoqué le caractère archaïque pour en faire des témoignages décisifs en la matière. Encore faudrait-il que le texte en fût garanti et l'interprétation certaine. C'est ce qui n'est pas. M. Cart veut en tirer la conclusion que le Sinaï était, pour les représentants de la plus ancienne tradition, situé en pays d'Edom. Il est beaucoup plus simple d'admettre qu'il y a là un simple commentaire des pérégrinations au désert; partant du Sinaï, Yahvé marchant glorieusement à leur tête, les Israélites sont arrivés graduellement du Sinaï à Qadès en passant par le Séir, autrement dit par la montagne d'Edom. C'est bien l'itinéraire que nous leur assignons.

Notre auteur a suivi le même système de dissection des documents pour la partie du voyage qui mène Israël de Qadès au pays de Moab. Il ne s'y est montré ni moins précis, ni moins bien informé que précédemment. Je résume ses conclusions sur ce point. — L'Ancien Testament posséderait deux traditions principales relatives au voyage des Israélites de Qadès en Palestine : l'une fait entrer le peuple en Chanaan par le désert de Juda; l'autre parle d'un grand détour par la région transjordanique —.

M. Cart reprend et précise ces vues dans une remarquable *Esquisse historique*, qui forme la dernière partie de son œuvre. Nous ne pouvons pas le suivre dans le détail de ses justifications, mais nous constatons que ses propositions sont appuyées de considérations qui méritent le plus sérieux examen.

On est, selon lui, en mesure d'établir deux faits : d'une part, l'établissement dans le Sud de la Palestine de peuplades venues de Qadès, dont auraient fait partie les tribus de Juda, Siméon et Lévi; de l'autre, l'occupation du centre de la Palestine vers le xiv^e siècle avant J.-C. par les Israélites ou Hébreux arrivant, non point de la haute Syrie et de la vallée de l'Euphrate selon la tradition qui a prévalu avec les pérégrinations d'Abraham et de Jacob, mais du désert oriental, et qui avaient réussi à chasser les Amoréens d'une partie de la Transjordane. Ces deux données, l'historiographie israélite postérieure a cherché à les combiner, en ce sens que tous les Israélites auraient séjourné à Qadès pour conquérir ensuite la Palestine par l'Est. Les récits du voyage de Qadès jusque dans les régions au-delà de la mer Morte seraient le résultat de cette combinaison.

Notons ceci au point de vue spécialement religieux : Le culte de

Yahvé a pris naissance au Sinaï et à Qadès (d'après M. Cart, un Sinaï situé dans la région de Qadès, mais un Sinaï réel et non point imaginaire). Moïse en est le fondateur. « En cela consiste essentiellement l'œuvre de Moïse et ce fait domine l'histoire subséquente d'Israël. Non pas que nous soyons en présence du monothéisme pur, cela est évident ; mais la semence est jetée. Le prophétisme n'est pas la création, mais la restauration et, en même temps, l'épuration du yahvisme primitif... C'est l'honneur des tribus judéennes d'avoir apporté cette religion, si pleine de promesses, en Palestine. »

Ces tribus « judéennes » qui, au Sinaï et à Qadès, se mirent sous l'égide de Yahvé, venaient d'Égypte. « La tradition biblique d'un séjour d'Israël dans le district de Gosen, dit M. Cart, nous paraît être d'une grande solidité... Nous sommes obligés toutefois de faire une importante distinction. Seuls les clans que nous avons nommés « judéens » et qui ont formé plus tard les tribus de Juda, Lévi, Qaïn (les Kénites), Caleb etc., ont séjourné en Égypte ; les autres, ceux qui constituaient « Israël », n'ont jamais habité le pays de Gosen et n'ont pas quitté la Palestine. » — Tout ce que nous avons dit précédemment tendait à prouver qu'« Israël » s'est établi à demeure en Chanaan longtemps avant l'époque assignée communément à l'Exode. » Et l'écrivain trouve une confirmation de ce changement de front dans la manière dont on est amené à se représenter les antécédents de l'histoire juive d'après la stèle de Ménéphthah I^{er} (vers 1225 avant notre ère) découverte par Flinders Petrie en 1896. « Son texte établit, en effet, que du vivant de ce souverain égyptien, Israël était un peuple fixé dans le pays de Chanaan au même titre que les habitants d'Askalon et de Guézer. » Quant à la question de la date de l'Exode égyptien, elle n'a qu'une importance secondaire et aucune certitude n'est acquise à cet égard.

Ces vues ne peuvent assurément pas être données comme définitives. Elles représentent assez exactement l'état présent des questions. Néanmoins je n'irai pas aussi loin que l'auteur de la *Géographie de l'Exode*. J'admets le séjour des Israélites en Égypte ou dans les « marches » désertiques de l'Égypte et je considère volontiers que Juda, les Calébités, les Amalécites et les Siméonites-Ismaélites (c'est là un seul et même nom) se sont organisés dans les oasis de Qadès en vue de l'attaque du Chanaan par le Sud (négueb de Juda). Je n'ose révoquer en doute le curieux et difficile itinéraire Qadès-

Ailat-Moab-Beth-Péor. Il serait le fait du groupe Rubéno-Gadite, quittant, sous la direction de Moïse, la concentration des tribus dans les oasis de l'extrême sud palestinien. Si Moïse et les Rubéno-Gadites étaient alliés aux Madianites semi-nomades, circulant de la rive orientale du golfe Élanitique jusqu'au massif sinaïtique et aux oasis qadésites, on peut se rendre compte qu'après un séjour plus ou moins prolongé dans le « centre de groupement » des populations de l'Arabie Pétrée, ils aient cherché fortune sur le flanc oriental du pays d'Edom, qui était lui-même inaccessible.

Restent les Joséphites (Ephraïm, Manassé et autres). Ils viennent aussi de l'Est, prétend-on. C'est possible. Mais n'ont-ils fait que redoubler l'action des Rubéno-Gadites, s'installant victorieusement dans le Galaad (rive orientale du Jourdain)? Ne l'auraient-ils pas précédée en franchissant, eux-mêmes, les premiers, le Jourdain?

En somme, l'œuvre de M. Léon Cart a le double mérite d'une discussion textuelle très complète et de conclusions personnelles très étudiées. Je la salue avec émotion et respect comme une des plus remarquables contributions qu'ait reçues depuis bien des années l'exégèse de l'Ancien-Testament. Elle dispensera de toute une bibliothèque et, par sa judicieuse distribution, se prêtera aux compléments et modifications que chaque savant voudra y introduire. C'est un instrument de travail de premier ordre que nous donnent ici les théologiens protestants de la Suisse romande, auxquels nous étions déjà redevables de l'*Introduction à l'Ancien Testament* de M. Lucien Gautier (2^e édition, 1914).

En félicitant nos amis d'outre-Jura des progrès énormes réalisés depuis cinquante ans en Suisse sur le terrain de l'exégèse biblique, le vieux critique que je suis ne peut réprimer un mouvement de joie. Il a fallu tellement lutter pour faire brèche dans l'édifice du conservatisme biblique, que l'on désespérait de sortir jamais de la sombre cave, où des savants pusillanimes voulaient nous tenir enfermés. Et puis, quand la digue a cédé sous des efforts répétés, on est venu dire tout haut : Vous faites œuvre de destruction ; vous démolissez, vous êtes incapables de rebâtir.

Des hommes tels que Léon Cart donnent la preuve qu'un érudit consciencieux, doué d'une intelligence lucide, armé par une forte préparation linguistique, archéologique et littéraire, peut saisir d'une main ferme les fils nombreux de la trame biblique et les tisser

en une étoffe brillante et solide. J'imagine qu'avant de mourir, bien jeune encore ! il a eu le sentiment que l'œuvre, à laquelle il venait de donner la dernière main, servirait efficacement la cause du progrès des études hébraïques et qu'il a pu prononcer, avec résignation et confiance tout à la fois, le *nunc dimittis* et le *non omnis moriar*.

MAURICE VERNES.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

FRANZ CUMONT. — **Études syriennes** (*La marche de l'Empereur Julien. L'aigle funéraire et l'apothéose. Les carrières romaines d'Enesh. Le temple de Zeus Dolichénos. Trois mausolées de Commagène. Cyrrhus. Divinités syriennes. Inscriptions. Manuscrits*). Un vol. in-4 de xi et 379 pages, 97 fig. — Paris, Auguste Picard, 1917.

Ces études ont pour point de départ un voyage entrepris par l'auteur, au printemps de 1907, dans la Syrie du nord. Quelques chapitres sont connus de nos lecteurs pour avoir été publiés ici même; on les retrouvera plus ou moins remaniés, complétés, plus riches encore. La matière de ces études est diverse, mais le milieu qui la fournit est tel que, s'agit-il d'une identification de ville, d'une description de ruines, de monuments funéraires ou autres, l'on est toujours ramené à un sujet d'histoire religieuse. Ainsi, un bas-relief rupestre est l'occasion de signaler le culte de l'Euphrate, peut-être en relation avec la procession qui, de Hiéropolis, se rendait chaque année jusqu'au fleuve. Un bas-relief de Killiz nous offre une scène de sacrifice au dieu Bel. Quelques terres cuites ont suggéré une ingénieuse et bien curieuse notice sur « la double fortune des sémites et les processions à dos de chameau ».

L'apport le plus remarquable de ces *Études* concerne Hiéropolis et son culte. « La ville est au fond d'une vaste cuvette, largement évasée et les eaux qui s'y concentrent, jaillissent en sources, qui alimentent l'étang sacré du temple fameux d'Atargatis, la déesse Syrienne ». M. Fr. Cumont a cheminé le long de la route que suivit jadis l'empereur Julien. C'est de la grande cité qu'était alors Hiéropolis, et où il demeure trois jours, que Julien adresse une lettre à

son ami le sophiste Libanius. Et comme il arrive aux touristes trop occupés, il néglige de lui parler de ce qui était bien connu de tout le monde, mais qu'il nous serait si précieux de connaître, c'est-à-dire des temples et des cultes de la cité. En effet, l'épître ne fait aucune mention « d'un temple qui devait être, pour un païen zélé, un des plus vénérables du monde ». M. Cumont pense que la lettre aura été écourtée par un copiste byzantin qui se sera refusé à transcrire les louanges de la grande déesse syrienne.

Vers l'an 385, la *Peregrinatio Silviae* [*Aetheriae*] mentionne Hiéropolis comme une très belle et opulente métropole ; mais la pieuse pèlerine gauloise « ne signale aucune église remarquable, ni relique vénérée dans cette citadelle, encore irréductible, du paganisme ». Vers l'an 500, Jacques de Saroug sait qu'Atargtais est la « déesse de Mabboug », nom indigène de Hiéropolis.

La ville est aujourd'hui entièrement dévastée. On reconnaît l'étang sacré, nappe d'eau circulaire d'une centaine de mètres de diamètre. Tout autour, des restes de bâtisses, des blocs taillés, une belle colonne de marbre rose, un fragment d'entablement évoquent seuls un établissement important. La curiosité du savant voyageur n'a guère trouvé à s'exercer que sur trois stèles funéraires d'un style assez pauvre ; mais ces modestes monuments nous valent une étude pleine d'intérêt sur l'aigle funéraire d'Hiéropolis et l'apothéose des empereurs. Nos lecteurs en connaissent l'argumentation, mais comme elle a soulevé des discussions, M. Fr. Cumont l'a reprise, renforcée de données nouvelles et la démonstration paraît définitive.

Dès au moins le III^e siècle avant notre ère — c'est la date de la sépulture sidonienne de Marissa, — l'aigle est mis en rapport avec le mort. Sur un tombeau de Frikyâ dans la Syrie du nord, le mort, couronné par la Victoire, est porté au ciel par un aigle sous la protection du Soleil, peut être même est-il porté vers le Soleil. Nombre de tombes de la région et les stèles funéraires de Hiéropolis sont ornées d'un aigle tenant une couronne et manifestement l'aigle remplace souvent le défunt. Ce sont des traductions figurées d'une série de notions qui constituent « un système théologique savamment construit ».

L'aigle qui se substitue au défunt devait plus exactement représenter l'âme du mort. Parmi les idées qui ont amené ce rapproche-

ment, ne doit-on pas compter la croyance au rajeunissement périodique de l'aigle ? D'autre part, l'aigle était alors, en Syrie, l'oiseau des grands dieux syriens et ceux-ci s'étaient étroitement identifiés au Soleil. Ce sont des faits que nous constatons sans pouvoir les expliquer nettement. Sous les Séleucides, le taureau animal attribué des grands dieux syriens se voit peu à peu supplanter par l'aigle. A ce moment également, ces dieux reçoivent le titre de Zeus. Une influence grecque n'est guère douteuse ; mais le rôle que l'aigle joue en Syrie n'a aucun rapport avec ses fonctions dans les cultes grecs puisque, notamment, il est psychopore. Nous reviendrons sur ce point.

M. Cumont a mis en évidence le lien qui rattache ces représentations figurées aux théories des « Chaldéens », autrement dit des prêtres astrologues des temples syriens, qu'on trouvera exposées en détail dans sa *Théologie solaire du paganisme*¹. Au plus tard à l'époque des Séleucides, ces prêtres enseignaient que les âmes, descendues du Soleil, y remontaient après la mort. Elles étaient, suivant ce système, des essences ignées que l'astre incandescent, par une suite d'émissions et d'absorptions, envoyait à la naissance dans le corps qu'il appelait à la vie et ramenait après le décès dans son sein ». On ne se contentait plus, pour l'âme après la mort, de croire à une vie falote dans la tombe ou dans l'Hadès. Si l'on admettait que le Soleil était la source de toute vie, de toute énergie, il ne pouvait paraître étrange de faire remonter l'âme du défunt à sa source. Cette théorie, qui semble avoir été préconisée tout d'abord en Syrie, connut une fortune rapide au point d'aboutir à l'apothéose des empereurs romains, comme le montre M. Cumont. En effet, le culte des Césars divinisés ne fait que « continuer celui qui avait été rendu aux diadoques et ses rites renouvellent ceux qui avaient été en usage dans l'Asie hellénistique ». Par contre-coup, l'abondante documentation que l'on possède sur l'apothéose impériale vient élargir nos connaissances sur les croyances orientales.

Dans un appendice, le savant auteur discute plus spécialement la

1) *Psaumes*, CIII, 5. L'aigle passe pour porter ses petits sur ses ailes, *Deutér.*, XXXII, 11.

2) *Mémoires Acad. des Inscript.*, t. XII, 1900 et aussi *Astrology and Religion in Antiquity*, 1912.

question de l'origine de l'aigle funéraire. Tant au point de vue artistique qu'au point de vue religieux, il conclut que l'aigle solaire psychopore « est une création de l'astrolâtrie sémitique, et c'est aux cultes syriens — cultes des Baals et culte des rois — que l'ont emprunté les Romains. Mais cette doctrine eschatologique ne s'étant développée qu'assez tard, il est très possible qu'en dehors des théories « chaldéennes », d'autres idées étrangères, accueillies en Syrie, aient concouru à la former. Il est même infiniment probable que l'aigle fut mis de quelque manière en relation avec les morts dès une époque bien antérieure aux Séleucides, et que la théologie savante de l'époque gréco-romaine a fait entrer dans son système de vieilles croyances populaires ». Dans ces questions d'origine, toujours si délicates et généralement si hâtivement tranchées, il y a lieu, en effet, de distinguer soigneusement tel ou tel détail emprunté aux peuples voisins ; mais ici, quoiqu'il en soit des détails empruntés, ce qui apparaît comme foncièrement syrien c'est la doctrine, cette théologie solaire dont l'empereur Julien se disait redevable au syrien Jamblique de Chalcis.

On n'a pas suffisamment reconnu tout ce que cette doctrine avait de remarquable. Il serait curieux qu'un avenir prochain conduise à la considérer, si imparfaite qu'elle soit, comme une intuition de génie. On sait, en effet, que seul le soleil entretient la vie sur la terre : il fait naître la matière verte des plantes, la chlorophylle, et M. Daniel Berthelot vient de réussir, sous la seule influence des rayons ultraviolets, à fabriquer non seulement des substances des séries de l'amidon et du sucre, mais aussi une substance albuminoïde. « Nous sommes donc, déclare M. Edmond Perrier, sur la voie qui conduit à la création de la vie ». Dans ce cas, le grand créateur serait bien le Soleil comme le prétendait Jamblique de Chalcis.

D'autre part, on ne manquera pas d'être frappé de la rapidité de diffusion de cette théologie héliaque syrienne et des doctrines eschatologiques qui en découlent. Les monuments réunis par M. Cumont attestent sa pénétration profonde dans le peuple. C'est un nouveau témoignage de l'importance que l'enseignement jouait dans le culte, enseignement dont il faut tenir compte non seulement pour l'époque classique, mais pour tout culte, fût-ce un culte de non civilisés. L'initiation comporte toujours un enseignement. Aussi ne faut-il pas être surpris si des notions un peu complexes sont mises en jeu et

si — pour ne citer qu'un exemple — l'idée de don est tout à fait insuffisante à expliquer le rituel sacrificiel le plus primitif que nous connaissions. Pour appliquer ces observations à notre sujet, il n'est pas impossible que l'aigle psychopore soit une création de la théologie héliaque syrienne ou, si l'on veut, une utilisation originale de l'aigle dont le protocole des Séleucides dota les grands dieux syriens lorsque ceux-ci furent qualifiés de Zeus.

RENÉ DUSSAUD.

C. A. NALLINO. — **Appunti sulla natura del califfato in genere e sul presunto califfato ottomano.** — Roma, 1917, 31 p. in-8 (Publication du Ministère des colonies).

Les événements des dernières années, et particulièrement les tentatives du panislamisme pour mettre l'Islam entre les mains du sultan de Constantinople, humble vassal de l'Allemagne, donnent une importance particulière au mémoire dans lequel M. Nallino, un des meilleurs orientalistes italiens de notre époque, a étudié l'origine et le développement du Khalifat. Il établit que, pour les musulmans eux-mêmes, le Khalifat n'implique pas l'autorité religieuse, concentrée entre les mains des docteurs (*'oulamâ*) : que le Khalife n'est que le chef suprême du monde musulman, chargé de maintenir l'autorité politique et territoriale sur tous les États de l'Islam et, s'il est possible, de soumettre tous les pays infidèles. Deux conditions sont requises pour être khalife : 1° appartenir à la tribu de Qoraïch, d'où était sorti Moïammed ; 2° être capable de gouverner, c'est-à-dire avoir atteint l'âge de puberté, être sain d'esprit, exempt de graves défauts physiques et avoir un certain degré de culture¹. Telle est la doctrine de 'Omar en Nasafi (mort en 1142 de J.-C.), qui est encore enseignée dans les *medreseh* de Constantinople. D'après les juristes, l'attribution du Khalifat est l'objet d'un contrat entre celui qui accepte cette charge et la communauté des fidèles : ce

1) Il existe bien entendu, des conditions qu'il n'est pas nécessaire de formuler parce qu'elles s'entendent de soi ; ainsi le Khalifat ne peut être confié à une femme, ni à un esclave, ni à un non-musulman.

contrat n'a de valeur que par la *bay'ah* ou prestation de serment. Elle doit avoir lieu soit, que le Khalife soit nommé par élection, comme lorsque le trône est vacant, soit qu'il soit désigné comme héritier présomptif par le Khalife régnant¹. Une de ses prérogatives est d'être mentionné à la fin de la *Khoṭbah* faite à la prière du vendredi dans chaque mosquée cathédrale.

C'est donc à tort qu'en Europe, on a considéré le Khalife comme le chef *spirituel* de tous les Musulmans (les hérétiques et les schismatiques non compris, naturellement), à la façon du pape chez les catholiques, ou encore comme un chef à la fois spirituel et temporel à la manière d'Henri VIII d'Angleterre.

Le dernier Khalife 'abbaside, El Mosta'sim, ayant été mis à mort en 1258 hég. après la prise de Bagdad par les Moghols de Houlagou-Khân, le trône du Khalifat resta vide : il ne pouvait être occupé qu'en vertu d'une élection faite par les fidèles. En fait, la chose était impossible ; c'est alors qu'un mamlouk turkoman, Baïbars Bondoqdar, fit reconnaître pour Khalife, mais purement nominal, un aventurier de couleur foncée, qui se disait descendant d'El Mo'tasim, afin d'assurer plus solidement son autorité en Égypte et en Syrie. En 1517, la destruction de la seconde dynastie des Mamlouks par les Ottomans, rendit le sultan Selim I maître de ces deux pays, mais le titre de Khalife ne lui fut prodigué que par flatterie dans des dédicaces ou des panégyriques : ni lui, ni ses successeurs ne le prirent dans les prières officielles où paraît quelquefois seulement celui de *Khilâfet pendhi* (asile du Khalifat). La première mention du titre de Khalife se trouve dans le traité de Kainardji en 1774, entre le sultan 'Abd ul Hamid I et Catherine II, pour maintenir des droits sur les Tatars de Crimée qui était cédée à la Russie. Ce fut le point de départ des manœuvres panislamiques qui se développèrent surtout à partir de 'Abd ul Hamid II. La prétention du sultan au Khalifat fut officiellement déclarée par l'article 3 de la constitution du 26 décembre 1876. En ce qui concerne l'Italie, cette prétention fut admise sans débat par le traité de Lausanne (18 octobre 1912) qui reconnut l'autorité spirituelle du sultan sur ses sujets musulmans

1) Cf. la réponse du Khalife El Mamoun à un soufi qui l'interrogeait sur l'origine de son pouvoir (Mas'oudi, *Prairies d'or*, éd. et trad. Barbier de Meynard, t. IV, Paris, 1873, in-8, ch. cxiv p. 39-43).

de Libye et, pour la faire valoir, la nomination d'un représentant spécial de la Porte, lequel était aussi chargé de la protection des intérêts et des sujets ottomans¹.

Les conditions indispensables pour être Khalife n'existent pas chez le sultan de Constantinople puisqu'il n'est pas de race qoraïchite et que le Khalifat ne peut être l'objet d'une cession : la possession effective de la Mekke et de Médine, acquise par les Turks après la conquête de l'Égypte, n'implique pas la qualité de khalife.

La conclusion du mémoire, à laquelle on doit se rallier, est que ce fut une faute de reconnaître comme Khalife le sultan de Constantinople, qui devenait ainsi le point de ralliement des Musulmans soumis aux puissances occidentales, comme on l'a vu par les menées de 'Abd ul Hamid II et de son entourage et qu'il serait dangereux de faire revivre l'institution du Khalifat, ce qui maintiendrait, chez les Musulmans non-ottomans, l'espoir du triomphe futur de l'islam dominateur des infidèles.

RENÉ BASSET.

MRS. MEER HASSAN ALI. **Observations on the Mussulmauns of India.** Second edition, edited with notes and an introduction by W. Crooke, late of the Indian civil service. Humphrey Milford. Oxford University Press, 1917; 1 vol. pet. in-8°, xxviii-442 pages.

C'est un ouvrage classique que le recueil des vingt-sept lettres où M^{me} Mir Hasan Ali nous a raconté les particularités de la vie des Musulmans Chi'ites de l'Inde, et en particulier de la région de Lakhnau. On s'en est servi bien des fois, depuis le *Mémoire* de Garcin de Tassy sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde, jusqu'au *Dictionary of Islam* de Th. P. Hughes, qui en a tiré l'article *Harîm* (p. 163 et suiv.) presque tout entier. La première édition, dédiée à S. A. R. la princesse Augusta, a paru en 1832; M. W. Crooke vient d'en donner une seconde, où il a scrupuleusement conservé l'orthographe des mots orientaux cités dans la première, cette transcription étrange, appropriée aux habitudes de la

1) Cf. à ce sujet Cerulli, *La Questione del Califfato in rapporto alle nostre Colonie di diretto dominio*, Naples, 1917, in-8.

langue anglaise, mais qui a le défaut de transformer singulièrement les appellations connues des orientalistes; ce défaut est heureusement corrigé par les notes, ainsi que dans le glossaire qui termine l'ouvrage. Grâce à ces utiles compléments, le volume de M^{me} Mir Hasan 'Ali conserve toute sa valeur.

On aimerait à connaître l'auteur plus intimement : malheureusement les renseignements font presque totalement défaut. C'est une Anglaise, mais on ne sait ni son nom de famille, ni la date et le lieu de son mariage avec un Indien. Celui-ci est mieux connu, car il appartenait à une famille notable de Lakhnau, qui prétendait descendre du prophète. Son père, Mir Hâdji-Châh, était le fils d'un cadi de Ludhiânâ, dans le Pendjab. Le mari de la dame anglaise, Mir Hasan 'Ali, se brouilla avec son père et se rendit à Calcutta où il enseigna l'arabe à des fonctionnaires britanniques et en profita pour apprendre la langue anglaise; il partit ensuite pour l'Europe, et nous le retrouvons en 1810 adjoint à John Shakespear, auteur du dictionnaire hindoustani bien connu, qui était alors professeur au collège militaire d'Addiscombe. Il occupa six ans ces fonctions, qu'il dut résigner pour raisons de santé. Il est clair que c'est pendant ce séjour en Angleterre qu'il se maria avec la dame qui devait faire connaître à ses compatriotes la vie privée des coreligionnaires de son mari.

M^{me} Mir Hasan 'Ali passa douze ans de sa vie dans l'Inde; pendant onze ans elle habita, à Lakhnau, la maison de son beau-père. La seule date donnée dans le cours de son ouvrage est celle du 18 septembre 1825, où son mari fut nommé *tahsil-dâr*, c'est-à-dire percepteur des impôts, à Canodje, dans le district de Ferrukh-Abâd. Une tradition locale rapporte qu'il était connu sous le sobriquet de Mir Londont « le gentilhomme de Londres ». Sa femme le quitta pour retourner dans son pays natal y rétablir sa santé délabrée, et ne le revit plus jamais; elle ne lui avait pas donné d'enfants. Après l'annexion du royaume d'Oudh, Mir Hasan 'Ali reçut une pension de cent roupies par mois, qu'il toucha jusqu'à sa mort, survenue en 1863. De retour en Angleterre, sa femme fut attachée à la maison de la princesse Augusta, qui mourut le 22 septembre 1840, sans avoir été mariée; la reine Adélaïde figure en tête de la liste des souscripteurs dont la générosité a permis la publication de la première édition.

La caractéristique de l'œuvre de M^{me} Mtr Hasan 'Ali, c'est un optimisme d'une bienveillance exagérée. Il est vrai qu'elle s'était trouvée placée dans un milieu foncièrement honnête et bon, la famille de son mari n'ayant rien du fanatisme rigide et étroit qui distingue en général les Chi'ites; son beau-père, dont elle nous parle toujours avec une profonde vénération, aimait à causer avec elle sur des sujets religieux; il se faisait traduire par elle des passages de la Bible, qu'elle lui lisait au cours des nuits tranquilles. Il doit en avoir été de même pour les femmes des *zendana* qu'elle a fréquentés; mais il ne faudrait pas conclure de son admiration et de sa sympathie qu'elle nous a donné un tableau vrai de cette vie d'intérieur, car si nous comparons ses renseignements avec ceux que nous a donnés M^{me} Fanny Parks dans ses *Wanderings of a pilgrim in search of the picturesque*, nous constaterons que celle-ci, en ne nous cachant rien des jalousies, des intrigues et des bavardages sans fin du harem, a brossé un tableau infiniment plus vrai, en général, de la vie des femmes musulmanes qui n'ont pas de distractions intellectuelles pour occuper leurs moments de loisir.

Quatre-vingt-cinq années nous séparent de la première édition. Pendant ce laps de temps, ne s'est-il rien passé dans les possessions anglaises, et la vie privée des Musulmans n'a-t-elle pas subi de telles modifications que l'ouvrage de M^{me} Mtr Hasan 'Ali doive sembler un monument de temps abolis? Eh bien! non: cette vie privée est restée sensiblement la même dans les grandes lignes; ce n'est que dans des détails que M. W. Crooke a pu signaler au lecteur, dans des notes généralement bien faites, certains changements apportés par la suite des temps. Par exemple, la pomme était presque inconnue (p. 315): l'auteur n'avait vu de pommiers que dans les jardins des Européens: aujourd'hui ces arbres croissent sur les pentes inférieures de l'Himalaya. Le préjugé contre l'usage du thé (alors que les Persans en font un emploi constant) a bien diminué; cela est dû sans doute à l'introduction de sa culture dans l'Inde; les musulmans et beaucoup d'Hindous le boivent maintenant librement. Il n'y avait point alors de *pankhā* fixes dans les appartements des femmes; ces ventilateurs n'étaient que des éventails tenus à la main par des esclaves; Yule a établi, dans son *Hobson-Jobson*, p. 744, que les *pankhā* fixes ont à peine été introduits au début du xix^e siècle; ce perfectionnement n'avait pas encore pénétré dans la région de Lakh-

nau. Les indigènes ne possédaient pas encore d'imprimeries : on sait le développement qu'a pris depuis cette industrie. Les courses de chevaux, récemment importées, étaient peu goûtées : aujourd'hui, Lakhnau est un centre important de réunions hippiques, et la coupe offerte par le Civil Service pour les poneys a été plusieurs fois disputée et gagnée par des autochtones.

Dans l'Inde, les Sunnites sont au nombre de 46 millions $\frac{3}{4}$: les Chi'ites ne se montent qu'au chiffre insignifiant de 809.561. Ces deux communautés continuent-elles à se haïr ? Ce mauvais sentiment n'est point général (p. 52, n. 2) ; les Sunnites considèrent leurs adversaires comme impies, mais ils les traitent avec le mépris de l'indifférence ; cela tient probablement à ce que le gouvernement punit tous ceux qui troublent la paix publique. Il y a même eu des poètes, comme l'énonce E. Sell dans *The faith of Islam* (p. 292 et suiv.), qui étaient à la fois sunnites et chi'ites.

Moyennant les utiles corrections apportées par l'éditeur et les explications qu'il a ajoutées, le livre de M^{me} Mir Hasan 'Ali est encore vivant : car si la pensée des Musulmans se modifie grâce à un contact de plus en plus étroit avec l'Européen, si leur vie publique se transforme, il n'en est point de même de leur vie privée, et l'auteur, qui a vu les choses de près, se lira encore avec profit, malgré son optimisme.

CL. HUART.

ALBERT MONOD. — **De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802.** Paris, Alcan, 1916, in-8, 606 pages.

Ce livre est une thèse principale soutenue en Sorbonne pour le doctorat ès-lettres, le 23 février 1917. L'auteur, agrégé des lettres, professeur de première au lycée de Montpellier et, dans ce temps-là, adjudant au 21^e territorial d'infanterie, a été déclaré digne du grade avec la mention « très honorable »

Il raconte une phase importante de l'histoire de la pensée française et même de l'esprit humain : cent trente ans de grande lutte entre le christianisme s'éclipsant et le rationalisme envahissant.

Jusqu'à présent on n'a guère étudié cette phase qu'à travers les philosophes, ce qui était la manière la plus agréable et la plus intéressante. M. Monod a voulu la voir à travers les apologistes, tous les apologistes de langue française, catholiques et protestants.

Suivant rigoureusement l'ordre chronologique, étudiant méticuleusement ses sources, fournissant des références qui permettent continuellement de contrôler et de compléter son récit, l'auteur a composé un répertoire extrêmement substantiel. Dans les circonstances où il a corrigé ses épreuves, on ne peut lui reprocher un très petit nombre de fautes d'impression. Il est, d'autre part, si constamment préoccupé d'impartialité que les susceptibilités orthodoxes auraient mauvaise grâce à le chicaner sur quelques expressions.

A. HOUTIN.

PROSPER PRIEUR. — **Henri de Tourville** (19 mars 1842-5 mars 1903). Deuxième édition. Paris, Plon, 1911, in-8 ; 511 pages.

Quand mourut H. de Tourville, M. Paul Bureau, professeur à l'Institut catholique de Paris, dit que son nom mérite « de prendre rang à côté des plus grands dont l'humanité conserve le souvenir ». Cependant ce nom reste sans grande notoriété et l'on ne voit pas que le gros volume de M. Prieur lui en ait donné quelque peu. Combien de personnes savent ce que fut H. de Tourville ?

Ce fut un prêtre, tellement prêtre qu'il n'omit jamais d'indiquer son sacerdoce à la suite de sa signature. Peut-être son biographe se serait-il mieux conformé à son esprit en rappelant cette qualité sur le titre même du livre consacré à sa mémoire. Cette remarque ne peut d'ailleurs nullement porter à penser que l'auteur ait voulu diminuer la cléricature de son héros. Il a traité longuement de son séminaire, de son ordination, de son ministère paroissial, de sa direction spirituelle et de ses idées sur les sciences religieuses, l'exégèse et l'apologétique.

Cependant ce ne sont pas ses mérites ecclésiastiques qui ont valu à M. de Tourville sa notoriété. L'Église ne semble pas les avoir grandement appréciés : aucun évêque ne lui a conféré le simple titre de chanoine honoraire. Si l'un des plus éclairés de ses confrères,

M^r d'Hulst, lui reconnaissait un « esprit puissant », il s'empressait d'ajouter « plus puissant que juste ». Sans doute il le jugeait trop hardi.

La spécialité de l'abbé de Tourville fut de s'occuper de sociologie, d'être un sociologue distingué. Ses admirateurs l'appellent même « l'organisateur, le promoteur de la Science sociale ». Mais de cette Science sociale (dans son sens particulier, toujours avec une majuscule), combien de gens ont entendu parler ?

Pour réformer et réorganiser la société, il faut connaître son passé, scruter sa nature. Sur ces points fondamentaux, les informations de M. de Tourville ne se différencient nullement de celles de n'importe quel prêtre orthodoxe de son temps. En 1900, à l'âge de cinquante-huit ans, il semblait encore croire que le monde ne remonte guère plus haut que quatre mille ans avant Jésus-Christ.

Une réforme ou une réorganisation sociale qui repose sur de telles imaginations risque fort de ne pas être très solide. De là, sans doute, le peu de succès de « la Science sociale ».

On n'en doit pas moins savoir gré à M. Prieur de nous avoir raconté la vie de l'abbé de Tourville en détail et avec un grand luxe de citations, de lettres, de documents qui en font une œuvre belle et sûre.

Sans prétendre aucunement donner de conseils aux admirateurs du bon abbé, je crois qu'ils rendraient service à sa mémoire et à beaucoup de gens, s'ils voulaient bien, en laissant de côté toute mythologie, publier un petit recueil de ses pensées. On y trouverait des vues très profondes et très puissantes que bien peu de ceux à qui elles pourraient être utiles iront chercher dans le fatras où elles sont enfouies.

A. HOUTIN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Abbé F. UZUREAU. — *Andegaviana* (19^e série), dédié à M. le chanoine Thibault, vicaire général d'Angers. Paris, Auguste Picard, 1917, in-8°, 570 pages. — De ce recueil de cinquante-six articles, dont la moitié concernent des questions et des personnes religieuses, la plupart seraient à leur place, en variétés, dans une indigente *Semaine* diocésaine. Ni l'histoire des religions, ni même l'histoire générale du catholicisme n'ont à y prendre. A quoi bon exhumer purement et simplement des pages d'érudits angevins des xvii^e et xviii^e siècles sur Bérenger, Robert d'Arbrissel et les Jansénistes sans les accompagner de notes, d'additions et corrections, tirées de bonnes publications modernes ?

Sont originaux et intéressants une vingtaine d'articles relatifs à la période révolutionnaire, sur laquelle l'auteur est très documenté, terriblement documenté, pourraient dire certains. Et cette fois il a mis ses documents en œuvre avec plus de soin que dans d'autres publications¹.

Sur l'exemplaire envoyé à la *Revue*, l'auteur a écrit que ce volume est « honoré d'une souscription (700 francs) du Conseil général de Maine-et-Loire, dans sa session d'août 1917 ». C'est un utile renseignement sur les préoccupations et les exigences critiques d'une importante assemblée provinciale.

A. HOUTIN.

Journal of the American Oriental Society, 1917. — Signalons comme intéressant particulièrement l'histoire des religions : G. A. Barton, *Ancient Babylonian Expressions of the Religious Spirit*. — Deux amulettes juives, provenant de Tunis et actuellement à l'United States National Museum, publiées par M. I. M. Casanowicz. La première sur toile assurait par ses figures et ses inscriptions la protection de Daniel, fils de Berakah, contre les mauvais esprits, la maladie, le mauvais œil et les entreprises magiques. En dehors de citations bibliques, dont certaines dessinent le chandelier à sept branches, d'acrostiches comme ARGMN se rapportant à Uriel, Raphaël, Gabriel, Michaël et Nuriel (qui rappelle le ΧΜΓ des inscriptions grecques de Syrie, dont on a proposé de multiples explications), d'invocations diverses, on trouve un texte principal de dix lignes qui ne s'adresse pas à Dieu, mais « aux anges saints » qui se tiennent devant lui. Cette amulette n'est pas sans analogie avec les for-

1) Cf. *Revue*, tome LXIII, p. 244, et LXXVI, p. 361.

mules des incantations juives de Nippur publiées par M. Montgomery¹. La seconde amulette est écrite sur un parchemin palimpseste et comprend deux invocations séparées par le candélabre à sept branches formé du Psaume 67. — E. Washburn Hopkins, *Indic and Indian Religious Parallels*. — A la fin de ce premier fascicule sont reproduits comme curiosité les nouveaux timbres du Hidjaz indépendant. Légendes : *barîd hidjâzî* « poste du Hidjaz » et *makkat al-mukarramat* « La Mecque la vénérée », date de l'hégire 1334. — Dans le second fascicule : J. F. Scheltema, *Arabs and Turks*. — Dans le troisième : A. T. Olmstead, *Tiglath-Pileser I and his Wars*. — H. H. Bender, *On the naturalistic Background of the « Frog-Hymn » Rig-Veda 7, 103*. Retrouve dans cet hymne l'écho de l'emploi rituel de la grenouille. — K. Kohler, *The sabbath and festivals in pre-exilic and exilic times*. On sait la difficulté qui se présente dans l'identification du sabbat juif et du sabbat babylonien. On avait d'abord rapproché le sabbat juif des *dies nefasti* tombant les 7, 14, 19, 21 et 28. Mais Pinches a découvert dans un glossaire que *sabbatum*, dans le calendrier babylonien, désignait la pleine lune, et les assyriologues, M. Jastrow notamment, se sont efforcés de retrouver la même origine au sabbat juif. M. K. Kohler n'est pas de cet avis. Il observe qu'avant l'exil, la fête de la nouvelle lune est la grande fête lunaire. Le mois se décomposait en quatre semaines lunaires terminées chacune par le sabbat, et ces vingt-huit jours étaient suivis de deux jours de fête pour la nouvelle lune. On constate dans Ezéchiel que la seconde place est donnée à la néoménie. Mais comment expliquer que le sabbat israélite de *nefastus* soit devenu *nefastus purus*? Le mouvement deutéronomiste transforme le sabbat lunaire en un jour de Yahvé et en fait une institution indépendante des phases de la lune. Avec Ezéchiel commence l'idée que le sabbat est un signe spécial entre Israël et son Dieu, ce que développe le Code sacerdotal (*Exode*, XXXI, 13 et 17). M. K. Kohler remarque que si le sabbat avait été connu en Babylonie comme un jour sacré en dehors du culte sacerdotal, on n'aurait pas choisi le sabbat biblique comme signe de l'alliance de Yahvé avec son peuple. Dans toutes ces discussions, il subsiste une obscurité qui tient à ce que, jusqu'ici, le sabbat babylonien nous est mal connu; nous ne sommes même pas certains du jour où il tombait.

R. D.

1) J. A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, 1913.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1917-1918.

— Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

I. A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.

Religions des peuples non civilisés. *M. Mauss* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Religions de l'Amérique précolombienne. *M. G. Raynaud* : 1° Histoire civile et religieuse de l'Amérique centrale et du Pérou ; — 2° Les monuments de l'Amérique centrale et du Pérou ; — déchiffrement des écritures de l'Amérique centrale, les lundis et mercredis à 5 heures.

Religions de l'Extrême-Orient. *M. Granet* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Religions de l'Inde. *M. Foucher* : Explication de textes brahmaniques, les mardis à 2 h. 1/4. — Explication de textes bouddhiques, les mardis à 3 h. 1/2.

Religions de l'Égypte. *M. N...*

Religion assyro-babylonienne. *M. C. Fossey* : Mythes babyloniens et bibliques (*suite*), les mardis et les jeudis à 5 heures.

Religions d'Israël et des Sémites occidentaux. *M. Maurice Vernes* : Recherches sur les débuts de la religion d'Israël au pays de Chanaan (xii^e-x^e siècle avant J.-C.), les mercredis à 3 h. 1/4. — Explication de morceaux choisis du Livre de Job, les lundis à 2 heures.

Judaïsme talmudique et rabbinique. *M. Israël Lévi* : Quelques points obscurs de la messianologie, les mardis à 9 heures. — Traité des Pères et autres traités de morale, les mardis à 10 heures.

Islamisme et Religions de l'Arabie. *M. Clément Huart* : Explication du Coran (chap. VI), à l'aide du *Commentaire* de Tabari, les mardis à 4 heures. — La mystique persane, d'après le *Methnewi* de Djelâl ed-Din Roûmi (2^e livre), les mercredis à 4 heures.

Religions de la Grèce et de Rome. *M. J. Toutain* : Les plus anciens cultes romains et leurs principaux rites, d'après les découvertes et les publications récentes, les jeudis à 3 heures. — Les anciens cultes orientaux en Orient sous la domination romaine, les vendredis à 5 heures.

Religions primitives de l'Europe. *M. Hubert* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Littérature chrétienne et Histoire de l'Église : 1^o Conférence de *M. E. de Faye* : Histoire des idées morales chrétiennes au 11^e siècle : Clément d'Alexandrie et Tertullien, les lundis à 4 h. 1/2 et les jeudis à 9 h. 1/4. — 2^o Conférence de *M. Paul Monceaux* : Les Actes des martyrs d'Abitina et les documents qui s'y rattachent, les lundis à 2 heures. — Études pratiques : L'épigraphie chrétienne de Lyon et de la Lyonnaise, les mardis à 10 h. 3/4.

Christianisme byzantin et archéologie chrétienne, *M. G. Millet* : L'ancien art serbe, les jeudis à 2 h. 1/2. — Études pratiques d'archéologie et d'épigraphie, les samedis à 10 heures. — Visite de la *Collection byzantine*, les samedis à 9 h. 1/2.

Histoire des doctrines et des dogmes : 1^o Conférence de *M. F. Picavet* : Influence de la philosophie romaine sur la formation des dogmes et des doctrines morales dans l'Église chrétienne d'Occident, du 8^e au 13^e siècle, les jeudis à 8 heures. — Les doctrines morales chez les écrivains ecclésiastiques de l'Occident chrétien du 8^e au 13^e siècle, les jeudis à 4 h. 1/2. — 2^o *M. Alphandéry* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Histoire du droit canonique. *M. Génestal* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Histoire et organisation de l'Église catholique depuis le Concile de Trente. *M. L. Lacroix* : L'évolution religieuse de J.-J. Rousseau, les samedis à 3 heures.

Conférence de *M. Ed. Dujardin* sur des Questions relatives aux Églises chrétiennes du 1^{er} siècle, les mardis à 5 heures.

II. A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques :

M. D. Serruys : Le texte de la « Chronique » d'Eusèbe, les mardis à 5 heures (mobilisé).

M. Jean Psichari : Explication grammaticale, linguistique et philologique de l'Évangile selon saint Marc, les lundis à 2 h. 1/2.

M. Héron de Villefosse : Les dieux honorés en Gaule sous l'empire romain, les samedis à 2 h. 1/2.

M. Thévenin : Le Saint-Empire et l'Empire allemand (*suite*), les mercredis à 2 h. 1/2.

M. Bémont : Histoire de l'Église d'Angleterre du 11^e au 15^e siècle, les mardis à 4 h. 1/2.

M. Poupardin : Étude des livres des miracles de Grégoire de Tours, les lundis à 10 h. 1/2.

M. Meillet : Explication de morceaux de l'Avesta, les lundis à 10 heures 1/4.

M. Mayer-Lambert : Explication du livre du Deutéronome, les mardis à 2 h. 1/2. — Explication du livre de Jérémie, les mardis à 3 h. 1/2.

M. Clermont-Ganneau : Archéologie hébraïque, les samedis à 3 h. 1/2.

M. Isidore Lévy : Histoire d'Israël, la Royauté (*suite*), les lundis à 11 heures (mobilisé).

M. Moret : Explication de textes historiques et religieux de l'Égypte, les mercredis à 9 h. 1/2.

III. Au Collège de France.

M. Jean Izoulet : Chateaubriand et son Génie du christianisme, les mardis et jeudis à 3 heures.

M. Alfred Loisy : Les missions de l'apôtre saint Paul, les lundis et samedis, à 10 h. 1/2.

M. Clermont-Ganneau : Étude de divers monuments sémitiques inédits ou récemment découverts, les lundis et mercredis à 3 h. 1/2.

M. Paul Casanova : Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à 4 heures.

M. Chavannes : Explication de textes relatifs au Taoïsme, les mercredis à 1 h. 3/4.

M. Foucart : Antiquités religieuses de la Grèce, les mercredis à 1 h. 3/4.

M. Paul Monceaux : La correspondance et l'œuvre de saint Jérôme pendant la première partie de sa vie, les lundis à 3 h. 1/2. — Explication du premier Livre des Confessions de saint Augustin, les mardis à 9 h. 3/4.

M. Gsell : Études sur la religion carthaginoise, les mardis à 10 h. 1/2.

M. Capitan : Le rituel dans la vie des Mexicains anciens, les mercredis et samedis à 5 heures (mobilisé).

IV. A la Faculté des Lettres.

M. Andler : Le luthéranisme et son influence sur la pensée profane en Allemagne, les jeudis à 3 heures.

M. Foucher : Explication de textes védiques, les lundis à 2 h. 1/2.

M. Guignebert : Les querelles doctrinales du v^e siècle, les vendredis à 4 heures. — La 2^e Épître de saint Paul aux Corinthiens, les mardis à 2 h. 1/4. — Études d'exégèse relatives à l'enseignement de Jésus, les mercredis à 2 h. 1/4.

M. Jordan : L'inquisition au moyen âge, les jeudis à 2 heures.

M. Lods : Histoire de la littérature hébraïque depuis l'exil, les lundis à 8 h. 1/2. — Explication de textes, les lundis à 9 h. 1/2. — Les origines de la religion d'Israël, les samedis à 3 h. 3/4.

M. Male : Iconographie de la Vierge, les mercredis à 9 heures.

M. Rebelliau : Les idées religieuses et la littérature au XVIII^e siècle en France (1773-1774), les jeudis à 10 h. 1/2.

Cette liste ne prétend pas représenter dans son intégralité l'enseignement de l'histoire des religions, tel qu'il se donne à Paris ; il est à peine besoin de rappeler que les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, École rabbinique, et aussi certains établissements d'enseignement supérieur de fondation privée, par exemple les cours de jeunes filles, de la rue d'Assas, portent inscrit à leur programme un nombre important de cours consacrés aux sciences religieuses, généralement traitées d'un point de vue historique.

Le Gérant : ERNEST LEROUX

LES TROIS PREMIERS CHAPITRES D'OSÉE

Les trois premiers chapitres du recueil des prophéties d'Osée posent un des problèmes les plus difficiles et les plus délicats de toute la critique biblique. Débat séculaire que l'exégèse de ces trois chapitres, débat où tout, semble-t-il, a été dit et proposé. D'une part, c'est l'interprétation allégorique, celle de Rachi et de Calvin déjà, avec sa variante énoncée par Maïmonide qui regardait ces pages comme la relation d'une vision. D'autre part, c'est l'explication littérale, celle qui voit dans ce récit un épisode historique. Elle a été préconisée par tout autant d'interprètes que la solution adverse¹. Presque complètement abandonnée par les critiques contemporains, l'exégèse allégorique d'Osée 1-3 a été reprise il y a quelques années par Gressmann² qui l'a défendue avec son originalité et son talent coutumiers. C'est aussi à cette manière de voir que vont les préférences de Van Hoonacker le savant exégète de Louvain³. La controverse reste donc ouverte et, tout récemment, la *Revue Biblique* ne publiait-elle pas, sous la signature de P. Cruevilhier, un étrange plaidoyer en faveur de l'interprétation historique « plus conforme aux lois de l'exégèse » et qui « accorde une plus grande efficacité à la prophétie⁴ ».

Commençons par constater que l'interprétation allégorique

1) L'historique du problème est très bien résumé par Harper, *Amos and Hosea*, p. 208-210.

2) *Schriften des AT* s, II, 1 (1910). Pour Gressmann il s'agit d'une « action prophétique » mais qui ne s'accomplit qu'en paroles et se ramène donc à une fiction allégorique (cf. p. 362-363).

3) Van Hoonacker, *les Douze Petits Prophètes* (1908).

4) *Revue Biblique*, 1916, p. 342 suiv. (cf. p. 347).

et l'interprétation historique se heurtent toutes deux à des difficultés réelles.

A l'appui de l'interprétation allégorique et contre l'exégèse littérale, on invoque le fait que, dans Osée 1-3, tout l'accent serait mis sur les noms symboliques; on relève qu'au commandement d'accomplir un acte se rattache immédiatement l'interprétation de cet acte, exactement comme dans les paraboles. On déclare que l'explication objective ferait d'Osée un homme profondément immoral dont la conduite ne s'accorderait pas avec l'idéal qu'on se fait d'un prophète, etc. etc.

Sans doute on ne peut nier la présence de tout élément symbolique dans ces trois chapitres¹ : Gomer représente Israël, Osée figure Yahvé et les péripéties de leur union sont, à plus d'un égard, l'image des rapports de Yahvé avec le peuple d'Israël. Mais ceci prouve-t-il que l'ensemble de l'histoire soit une fiction, une pure invention du prophète?

Ne peut-on pas rétorquer aux allégoristes que ce qui, religieusement et moralement, prête à objection dans la pratique, ne devient pas légitime par le seul fait qu'on se transporte dans la fiction ou la vision. Le prophète, symptôme éloquent, ne souligne par aucune syllabe sa prétention de faire de l'allégorie au lieu de rapporter des faits objectifs. Puis, s'il est incontestable que les noms des enfants ont une valeur symbolique, il faut de vrais tours de force pour en attribuer une au nom de leur mère, Gomer bath Diblayim. D'ailleurs l'exemple d'Esaïe n'est-il pas là pour nous rappeler que les nâbis donnaient parfois des noms symboliques à des enfants en chair et en os (cp. Esaïe 7, 3; 8, 3). Répétons après tant d'autres que le prophète n'eût rencontré que maigre créance en racontant à ses auditeurs des aventures purement imaginaires, qu'il se serait rendu ridicule en se faisant le héros fictif d'une histoire d'adultère tandis qu'il vivait heureux en ménage. Enfin quant à l'impossibilité d'admettre qu'un prophète ait cru recevoir

1) Cf. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2^e éd., t. I, p. 464.

d'En-Haut l'obligation d'épouser une débauchée, il serait *a priori* licite de supposer que Gomer n'était pas telle au moment de son mariage avec Osée, qu'elle n'est qualifiée de femme perdue que par anticipation etc. etc.

Mais il faut avouer que l'interprétation historique prête elle aussi à de graves réserves. Pris au pied de la lettre, les termes de 1, 2 ouvrent diverses alternatives. On peut admettre par exemple qu'avant son union avec Osée, Gomer avait été la femme d'un premier mari auquel elle devint infidèle : mais, dans ce cas, la loi prévoyait pour la coupable la peine de mort (le bûcher d'après Gen. 38, 24; la lapidation d'après Ez. 16, 38-40; 23, 27; cp. Deut. 22, 22 suiv.; Lev. 20, 10) et, si le mari lésé ne recourait pas aux sanctions légales, la femme restait en sa puissance et un tiers n'aurait pu l'acquérir sans autres. Ou bien les termes de 1, 2 signifient-ils que Gomer était soit une hiérodoule, soit une vulgaire prostituée? ce sens ne s'accorde ni avec l'acception des mots de ce passage, ni avec la polémique des prophètes, d'Osée en particulier, contre la hiérodulie et l'inconduite en général¹, ni surtout avec le fait que le même adjectif déshonorant stigmatise les enfants aussi bien que la mère.

Wellhausen, défenseur convaincu de l'explication historique, se tire d'embarras en supposant que lorsqu'Osée prit pour femme Gomer, il ignorait son inconduite; c'est donc par prolepse que la femme et les enfants seraient d'emblée désignés comme adonnés au vice, car Osée n'aurait découvert les penchants immoraux de son épouse qu'au cours de leur vie conjugale, en tout cas pas avant la naissance du premier enfant, puisque son nom (Jizréel) ne renferme encore aucune allusion au dévergondage de sa mère². Ainsi, c'est après coup seulement qu'Osée aurait eu la révélation de l'inconduite de sa compagne et de la portée divine de ses vicissitudes maritales. Peu à peu, à

1) Hölscher, *Die Profeten* (1914), p. 426.

2) Wellhausen, *Die Kleinen Propheten* (Skizzen und Vorarbeiten, Heft 5), p. 104, note 1.

travers ses infortunes, il aurait trouvé dans son amour pour l'infidèle le secret de l'amour divin pour Israël.

A y regarder de près l'argumentation de Wellhausen provoque de fortes critiques. Quelle maladresse littéraire que d'apprécier proleptiquement la conduite de Gomer! (1, 2). C'est faire croire cela même qui n'était pas le cas, c'est-à-dire que Gomer était dévoyée avant son mariage avec le prophète! Mais je pose surtout cette question : Si Osée ne fut conscient qu'après coup de la portée divine de son union (après la naissance du troisième enfant ou, au plus tôt, après celle du premier), comment expliquer que les enfants reçoivent des noms symboliques (qui, certainement, ne furent pas ajoutés postérieurement)? les trois noms symboliques, celui de Jizréel à tout le moins (puisqu'Osée aurait connu son infortune au plus tôt après la naissance de Jizréel) prouvent que dès le début le mariage du prophète fut matière à interprétation religieuse, *indépendamment de la conduite de sa femme*. La découverte de l'infidélité de Gomer n'aurait donc pas dans le développement religieux d'Osée le rôle fondamental qu'on croit. En réalité, voilà rompu le lien nécessaire qu'on postule entre l'expérience d'un amour malheureux et l'interprétation divine de sa destinée! Au reste indépendamment de la portée à donner à 1, 2, les noms des enfants et leurs personnes garderaient toute leur importance pour la conception générale d'Osée même si l'on ne disait pas de Gomer et de ses enfants qu'ils sont « femme de prostitution » et « enfants de prostitution ». Bref, le motif de l'inconduite de la femme et des enfants est sans relation *organique* avec ce qui fait la pointe de cette notice biographique : à savoir que le prophète envisage ses enfants comme des signes des temps. Staerk l'a aussi observé : si, par hypothèse, Osée connaissait l'immoralité de Gomer avant la naissance de ses enfants, comment les fruits de cet adultère passeraient-ils pour des signes divins destinés à parler

1) Cf. Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten* (1908), p. 193.

à la conscience publique? Comment les enfants d'une femme adultère serviraient-ils d'exemples à salut? Et cela chez un homme où l'idée de la justice et du jugement ont une place si considérable!

Les difficultés de l'interprétation historique deviennent plus pressantes encore lorsqu'on examine les rapports de la femme du chapitre III avec celle du chapitre I. La femme mise en scène au chapitre III est-elle la même que Gomer du chapitre I? Mais alors n'est-il pas étrange qu'on ne mentionne plus son nom au chapitre III, qu'on l'y appelle de façon toute générale « une femme »? Autre écueil : ne dit-on pas au premier verset du chapitre III « Va encore [et] aime une femme adultère! ». Que signifie ce « encore » qui semble introduire une nouvelle aventure amoureuse d'Osée, avec une nouvelle femme comme objet? Souvent on s'en tire en prétendant que c'est l'ordre d'aimer encore et malgré tout la volage Gomer et l'on imagine qu'après avoir surpris l'infidélité de sa femme, Osée l'avait répudiée ou qu'elle avait fui auprès de son amant. Mais, sans parler du silence de la narration sur ces détails pourtant si intéressants (si importants aussi, au point de vue de la portée divine du mariage d'Osée), l'achat de cette femme par le prophète (3, 2) est proprement inconcevable. Si Osée avait chassé son épouse, pas n'était besoin de la racheter, et, si elle s'était sauvée chez son galant, Osée n'avait qu'à la réclamer selon les formes légales¹. Notons d'ailleurs, en passant, que l'achat dont parle 3, 2 a tout à fait l'air d'être un *achat de fiancée*, un achat consommé pour la première fois, et il ne ressort d'aucun détail que ce soit un *rachat*.

Faudrait-il peut-être biffer avec plusieurs critiques le « encore » de 3, 1 et, constatant qu'au chapitre I on parle d'Osée à la troisième personne tandis qu'il a lui-même la parole au chapitre III, pourrions nous supposer que les chapitres I et III sont parallèles? Le chapitre III serait un

[1) Cf. Hölscher, *Die Profeten*, p. 427.

fragment autobiographique et le chapitre 1 n'en serait qu'un pendant, dû sans doute à un disciple du prophète (car le rédacteur est bien informé). Dans cette hypothèse, il s'agirait dans les deux morceaux de la même femme, Gomer. Voyons si cette solution résiste à la critique.

Si le chapitre III est à comprendre pour lui même, indépendamment du chapitre 1, s'il constitue la relation authentique d'Osée touchant son union (son unique union), obtient-on une image claire, cohérente et objective de ce mariage?

Qu'était ce que cette « femme aimée d'un amant et adultère » (3, 1)? Les termes ne sauraient s'appliquer, pas plus que ceux de 1, 2, à une hiérodoule ou à une vulgaire fille de joie; nous avons aussi déjà vu que ce texte ne signifie pas que Gomer eût été l'épouse infidèle d'un premier mari avant de devenir celle du prophète. Ou bien cette appréciation ne serait-elle formulée que proleptiquement? On se demande alors pourquoi, aussitôt son union contractée, Osée impose à sa femme une abstinence sexuelle totale (3, 3)? La chose reste incompréhensible s'il ignorait à ce moment les penchants mauvais de sa compagne. Voilà donc des constatations qui excluent l'identification de la femme du chapitre III avec celle du chapitre 1.

Deux femmes différentes défilent-elles donc sous nos yeux? Mais, c'est Cornill¹ qui l'a relevé, il est curieux qu'Osée, si pénétré du caractère profond, intime, unique et durable de l'amour, n'ait pas été lui-même l'homme d'un seul amour et ait contracté plus d'une union. En outre, tout ce que nous venons de dire des mots « une femme aimée d'un amant et adultère », tout cela reste valable, qu'il s'agisse dans 3,1 de Gomer ou d'une seconde femme; dans l'un et l'autre cas les invraisemblances demeurent.

De ce que nous venons de dire dégageons une conclusion : il est impossible, dans l'état actuel des textes, de se faire une représentation claire et cohérente du soi-disant mariage historique d'Osée.

1) Cornill, *Zur Einleitung in das A. T.* (1912), p. 99.

A mon avis le problème se ramène à une question de méthode : au lieu d'expliquer en bloc ces trois chapitres, il faut procéder préalablement à l'examen critique des divers morceaux dont ils se composent. A la suite de nos prédécesseurs entreprenons brièvement cette analyse; ce n'est qu'ensuite que nous aurons en main les éléments nécessaires à la solution de l'énigme.

Que les trois premiers chapitres d'Osée ne soient pas uns, c'est ce qui saute aux yeux : sortis tels quels de la main d'un seul et même écrivain, ils présenteraient plus d'ordre, d'harmonie, de cohérence et de logique. On est généralement d'accord pour distinguer dans Osée 1-3 cinq morceaux formant chacun un tout à part : 1, 2-9; 2, 1-3; 2, 4-15; 2, 16-25; 3, 1-5.

Le premier chapitre (1, 2-9) est un fragment biographique où l'on parle du prophète à la troisième personne. Cet emploi du style indirect trahit, semble-t-il, la main d'un éditeur plutôt que d'Osée lui-même. L'auteur paraît toutefois tenir de près au prophète car il est bien informé des circonstances de sa vie. Supposons que c'est l'œuvre d'un disciple.

Le chapitre 2, 1-3 constitue une sorte d'appendice au récit précédent. On y procède à la transformation des noms néfastes du chapitre 1 en noms de bon augure et l'on fait espérer la multiplication de la population du royaume du Sud et la réunion des Israélites avec les Judéens. Ces derniers sont enfin exhortés à envisager comme amis leurs frères et sœurs du royaume septentrional.

Les critiques ont reconnu depuis longtemps qu'Osée ne saurait avoir rédigé ce morceau et leur argumentation décisive me dispense de revenir sur ce problème. A lui seul le point de vue judéen et post-exilique décèle l'inauthenticité du passage¹.

1) Cf. Cornill et Gautier, Id. Procksch, *Die Kleinen Prophetischen Schriften vor dem Exil*, p. 30. Le passage n'est sauvé par Sellin (*Einleitung in das AT.* p. 88) qu'à condition de transporter 2, 1-3 à la fin du chapitre III qui, selon ce critique, se rapporte à Juda. Mais il est contraire à toutes les vraisemblances que la femme du chapitre III désigne Juda : l'esclave ou la concubine du

Les versets suivants (2, 4-15) renferment des menaces contre le pays d'Israël comparé à une mère qui vit dans l'inconduite et qui sera punie par la dévastation de son territoire et l'abolition de tout culte rendu aux Baals. Ce développement portant le cachet de l'authenticité, il n'y a pas lieu d'insister.

L'authenticité de la seconde moitié du chapitre II (2, 16-25) est moins contestée. Le sujet, c'est le rétablissement des bonnes relations entre Yahvé et Israël. A première inspection déjà on est frappé par le fait qu'on y parle d'Israël tantôt à la 2^e (v. 18. 21. 22) tantôt à la 3^e p. (v. 16. 17. 19. 20. 23-25). Comme ces deux séries de versets sont enchevêtrées l'une dans l'autre, on a quelques raisons de mettre en doute à tout le moins l'unité du passage. Grâce à quelques corrections sur la base des LXX le v. 18 est lui aussi à la 3^e p. et l'on peut faire un tout des v. 16-20 : après le châtement (v. 15), retour au désert et aux conditions de vie de l'époque mosaïque (v. 16). Dieu assigne alors d'avance à Israël repentí la reprise de possession du riche pays Cananéen ; ce sera une vraie réédition de l'entrée en Canaan (v. 17). C'en sera fini de l'invocation des Baals et Yahvé sera seul adoré par les Israélites (v. 18. 19). Suit, au v. 20, le tableau brossé à grands traits, de la félicité du nouvel âge d'or. Nouveaux oracles dans les v. 21-22 d'une part, 23-25 d'autre part. Aucun motif vraiment valable de refuser à Osée la paternité de ces versets 16-25, à condition d'y voir trois oracles indépendants les uns des autres. L'idée du retour en grâce d'Israël est conforme à la mentalité d'Osée pour qui la divinité est, essentiellement, amour. Duhm même, qui rejette les v. 16-25, est obligé de reconnaître « qu'il n'est pas trop hardi d'admettre que, comme homme, Osée a attendu un avenir meilleur, même si, comme prophète, il n'a pu le

chapitre III serait Juda, mais Israël (la femme du chapitre I) serait l'épouse légitime ! Or, du moment que le chapitre III ne s'applique pas à Juda, il n'y a plus aucun motif de le faire suivre de 2, 1-3 (cf. aussi Cornill, *Zur Einleitung in das AT.* p. 98),

faire envisager à ses auditeurs ou le leur décrire de façon détaillée¹ ».

Précieux témoignage : ainsi donc, même indépendamment de notre passage, on est contraint d'avouer qu'Osée n'est pas l'homme du strict châtiment et qu'il a fait une place en son cœur à l'espérance d'avenir. L'époque exilique n'est pas non plus présumée par notre passage, mais la perspective de l'exil faisait partie de la vision d'avenir d'Osée aussi bien que d'Amos (cp. Amos 5,27). Et, quant aux bénédictions matérielles (v. 23. 24), elles sont accompagnées de la mention expresse des bénédictions spirituelles (v. 25). D'ailleurs Osée n'a-t-il pas déclaré dans un passage manifestement authentique (2,10. 11) que tous les biens *matériels* sont un don de Yahvé et que les Israélites sont coupables en méconnaissant cette origine de leurs trésors ! Enfin comment Osée, qui a annoncé comme châtiment la transformation de Canaan en désert (2, 5), ne ferait-il pas prévoir après la punition, lors du retour en grâce, un renouveau de toute la nature en Palestine ? Pour ma part, je conclus à l'authenticité d'Osée 2, 16-25.

Reste le chapitre III. Ici la narration reprend : Osée reçoit l'ordre d'aimer « encore » une femme adultère. Le prophète obéit, achète une femme dont le nom est passé sous silence et la soumet à un régime d'abstinence sexuelle totale. Le tout est suivi d'une application à Israël (v. 4. 5).

On estime en général que ce chapitre III est d'Osée lui-même parce que rédigé à la première personne. Dans ce cas, et si les chapitres I et III prétendent raconter tous deux des faits historiques, nous avons déjà vu à quelles difficultés on s'expose, que le chapitre III soit envisagé comme parallèle au chapitre I ou qu'il lui fasse suite.

Notons également que le chapitre III ne saurait être regardé comme la suite du chapitre II. Sellin en a fait l'aveu² : le

1) Duhm, *Israel's Propheten*. (1916), p. 138.

2) Sellin, *Zur Einleitung in das A. T.* (1912), p. 78.

chapitre II anticipe sur presque tous les points importants du chapitre III : l'abstinence et l'isolement imposés à la femme d'Osée au chapitre III, 3-4, mais c'est au fond le thème du chapitre II, 8-15, et quant à la conversion des Israélites dans III, 5 c'est le sujet traité au chapitre II, 16-25. Le chapitre III n'est-il pas dès lors une inutile répétition de II, 8-25 ?

Si l'on tente d'esquiver la difficulté en supposant que, primitivement, le chapitre III figurait *avant* et non après le chapitre II, on retombe dans les fautes que nous signalions à ceux qui font de l'histoire du chapitre III la suite ou un parallèle du chapitre I. Mais ce qui prouve bien que le chapitre III est indépendant du chapitre I, c'est qu'Osée y parle à la première et non à la troisième personne. Marti¹ a du reste souligné une autre différence : au chapitre I l'accent est mis sur des épisodes historiques de la vie du prophète ; par contre, au chapitre III l'accent se trouve sur l'exposition des destinées d'Israël et la narration paraît simplement calquée sur l'histoire du peuple.

Qu'on le relie au chapitre II (qui est d'Osée et authentique) ou au chapitre I (qui est d'un disciple d'Osée et repose donc sur de bons renseignements) le chapitre III est embarrassant tant qu'on le considère comme un exposé historique. En devrait-on conclure que le chapitre III est inauthentique ? C'est la thèse que mon savant collègue de l'Université de Berne fut un des premiers à soutenir ; (cp. Marti : *Commentaire*).

Ici jetons un regard en arrière : nous avons constaté qu'au chapitre I le motif de l'inconduite de la femme (et des enfants) est sans lien *organique* aucun avec l'idée maîtresse de ce chapitre : celle que les enfants d'Osée sont des signes divins. Nous avons aussi remarqué que le mariage d'Osée au chapitre I est matière à interprétation religieuse indépendamment de l'inconduite de sa femme. En présence de ces deux faits n'est-il pas indiqué d'éliminer au chapitre I le motif de l'inconduite

1) Marti, *Commentar.*, p. 33.

de Gomer? C'est ce qu'ont suggéré incidemment quelques critiques¹, et ce sur quoi nous voudrions revenir.

Éliminer le motif de l'inconduite au chapitre I, c'est donc biffer le v. 2^b (et lire *'iššā* au lieu de *'ēšet*). A mon avis la mention d'une « femme de prostitution » et « d'enfants de prostitution » est interpolée au v. 2. Comme Esaïe (cp. Esaïe 7, 3; 8, 3), Osée a simplement donné à ses enfants légitimes des noms symboliques faisant d'eux des « signes » pour les contemporains. Un indice matériel ne vient-il pas déceler l'inauthenticité de 1, 2^b : Dieu y parle de soi-même à la troisième personne. L'hypothèse de l'interpolation recevrait d'ailleurs une confirmation puissante quoique indirecte si nous trouvions dans un texte même d'Osée le motif qui a pu dicter à un glossateur son geste. Or, il me paraît évident que le point de départ doit en être cherché dans une fausse compréhension du chapitre II, 4 suiv. Il est, en effet, question dans ce dernier passage d'une mère qui s'est prostituée ainsi que ses enfants mais, au chapitre II, c'est une simple image du pays d'Israël et de ses habitants, qui se mettent à servir les Baals au lieu de Yahvé. Un lecteur prit cette image au pied de la lettre et crut devoir compléter l'indication de 1, 2^a d'après sa fausse interprétation de II, 4 suiv. L'allusion assez bizarre et mal justifiée jusqu'ici à ces « *enfants* » de prostitution (1, 2^b) trouve elle aussi, dans notre hypothèse, une explication satisfaisante : elle s'inspire de ces mots de 2, 6 « car ce sont des fils de prostitution ». La remarque 1, 2^b « car le pays se prostitue en délaissant Yahvé », parfaitement superflue en tant que légitimation de l'ordre divin, est au contraire très naturelle comme écho du chapitre II, 4 suiv. Enfin la préposition *mēahārē* de 1, 2^b n'est elle-même que la reprise servile de la préposition *ahārē* dans 2, 7 et 15. En résumé le passage 1, 2^b est une glose due à une erreur d'exégèse.

1) Cf. Staerk, *op. cit.*, p. 191; Hölscher, *op. cit.*, p. 424; Peiser, *Hosea* (1914), p. 2-3.

Il résulte de cela pour le chapitre III une conséquence sur laquelle j'attire l'attention : si l'idée de l'inconduite de la femme du prophète n'est pas primitive au chapitre I, (qui repose manifestement sur des souvenirs historiques), le chapitre III, qui tourne tout entier autour de cette notion de femme adultère, n'est-il pas lui aussi secondaire et son inauthenticité n'est-elle pas démontrée par la même?

Comment comprendre alors ce troisième chapitre? Comme une allégorie sur Israël faisant pendant au chapitre I que l'auteur du chapitre III envisageait comme une allégorie sur Juda? J'avoue ne pas comprendre comment cet interpolateur aurait pu se méprendre aussi grossièrement sur la portée du chapitre I où Israël (et non Juda) est explicitement visé.

Si nous regardons le chapitre III comme une allégorie, si par conséquent il n'y a plus de lien *historique* et organique entre l'allégorie du chapitre III et l'histoire du chapitre I, l'inauthenticité du chapitre III est-elle encore une conclusion contraignante? Il ne me le paraît pas. Nous raisonnions précédemment comme suit : si l'idée de l'inconduite de Gomer est interpolée au chapitre I, le chapitre III, qui pivote aussi sur cette conception, est inauthentique lui aussi. Ce raisonnement, valable pour ceux qui prennent le chapitre I comme une narration historique, n'est plus du tout acceptable si nous regardons le chapitre III comme une parabole.

Or, le caractère allégorique du chapitre III se trahit par plusieurs détails. La femme qui y est mise en scène ne se nomme plus Gomer, on l'appelle de façon tout à fait indéterminée « une femme ». C'est le style de la parabole; on parle ici *d'une* femme comme on parle dans l'Évangile *d'un* roi qui voulut faire rendre compte à son serviteur (Mth. 18, 23), *d'un* homme qui a cent brebis (Mth. 18, 12), *d'un* maître de maison (Mth. 20, 1), *d'un* homme qui avait deux fils (Luc 15, 11) etc. Le caractère anonyme et impersonnel de la

1) Marti.

femme du chapitre III contraste manifestement avec celui de la femme du chapitre I. Notons encore que s'il y a au chapitre III des renseignements concrets sur l'achat de cette fiancée, cela ne prouve rien pour l'historicité de ces détails pas plus que la mention des caroubes dans la parabole de l'enfant prodigue ! Mais constatons surtout qu'à partir du verset 3, l'auteur oublie de poursuivre son récit pour développer le thème renfermé déjà dans l'image des versets 1 et 2 ; l'auteur s'abandonne sans plus à l'allégorie, montrant bien par là que son récit n'existe qu'en vue et en fonction de cette dernière. Dès le verset 1^b déjà le caractère parabolique saute aux yeux car la seconde moitié du verset n'a pas de raison d'être si l'on décrit les expériences conjugales du prophète. C'est le point de vue allégorique qui se trahit ainsi dès le début. D'ailleurs, d'un bout à l'autre du chapitre III, ce sont les relations de Yahvé et d'Israël qui constituent l'essentiel et le fond de la pensée d'Osée. Cela ressort de la constatation suivante : pris au pied de la lettre et comme faits historiques, les divers détails du chapitre III ne s'harmonisent pas entre eux. Reuss le relevait déjà : « ces rapports [entre Yahvé et Israël],..... ne se dessinent pas bien nettement. » Et en effet, pour autant que nous ne biffons pas le « encore » du verset 1, ce texte signifie qu'il faut aimer toujours de nouveau une femme adultère, c'est-à-dire, comme la suite le montre, qu'il faut continuer malgré tout à aimer cette épouse infidèle et déjà mariée. Mais, pris dans son sens naturel, le verset 2 décrit d'autre part l'achat d'une fiancée. Il y a donc incongruence entre le verset 1 et le verset 2 et on ne peut assembler tous ces détails en un tout historique cohérent.

Cette imprécision se comprend au contraire si nous n'avons à faire qu'à une allégorie, si ce sont les relations de Yahvé et d'Israël qui dominant et conditionnent la pensée. Ce n'est plus alors la description d'un fait isolé et unique en son genre, mais celle des coutumes en usage dans toutes les fiançailles¹. C'est

1) Id. Marti, *ad loc.*

l'amour de Yahvé pour Israël qu'Osée veut dépeindre, cet amour qu'aucune infidélité ne rebute, qui oublie le passé et fait toutes choses nouvelles. C'est un renouveau et comme de nouvelles épousailles avec l'infidèle. Exprimée sous forme d'image, cette pensée se laissait assez malaisément représenter; c'était la même femme, une femme adultère, mais en même temps c'était une union nouvelle, abolissant le passé, et comme une seconde virginité : d'où cette dualité et cette disharmonie apparente entre le trait de l'adultère et celui de l'achat d'une fiancée¹. C'est l'allégorie qui imposait cette inconséquence; l'unité n'est pas dans les détails de l'image mais dans la pensée sous-jacente.

L'adverbe « encore » (3, 1) est également à expliquer en fonction de l'allégorie et non de la biographie, sans quoi nous avons vu dans quelles inextricables difficultés on s'engage. Sans qu'il soit impossible de le rapporter à « Yahvé me dit² », il est cependant plus naturel de le faire porter sur ce qui suit (id. LXX et Peschitto) c'est-à-dire sur les deux impératifs « va, aime ! » C'est l'image de l'amour fidèle, constant et toujours nouveau de Yahvé pour son peuple d'Israël.

A mon avis, la femme du chapitre III ne saurait être Gomer, c'est simplement la personnification du peuple d'Israël. Parabole et non biographie, parabole où, comme dans celles de l'Evangile, il faut se garder d'interpréter chaque détail.

Or, telle étant notre interprétation du chapitre III, y a-t-il encore impossibilité de l'attribuer à Osée? il me paraît au contraire que rien n'empêche plus d'y reconnaître l'œuvre du prophète lui-même; si notre chapitre III reprend les idées

1) Même phénomène au chapitre II où Israël est comparé à une femme adultère, mais où lorsqu'il s'agit du retour en grâce, on emploie l'image des fiançailles (cf. 2, 21). L'identité du phénomène dans ces deux chapitres parle en faveur de leur identité de caractère, c'est-à-dire en faveur de la portée allégorique du chapitre III.

2) D'ordinaire les déterminations temporelles précèdent le verbe auquel elles se rapportent, mais certaines d'entre elles (« encore » p. ex.) suivent plutôt le verbe. Cf. Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, § 142 g.

maîtresses du chapitre II (châtiment pédagogique et retour en grâce), cette répétition n'a rien d'inadmissible sous la plume d'un seul et même écrivain. Il est permis d'insister et de revenir sur une idée qui vous semble capitale; ceci d'autant plus que la juxtaposition des chapitres II et III est peut-être artificielle.

En conclusion évitons de poser, comme on l'a fait trop longtemps, ce dilemme : histoire ou allégorie. Il y a dans Osée 1-3 certains éléments historiques, biographiques, (chapitre I moins les interpolations), et certains éléments allégoriques (le chapitre III). Il résulte de cet état de choses relativement peu de lumière sur la vie d'Osée. Nous savons seulement qu'il était marié, que sa femme se nommait Gomer bath Diblayim et qu'il en eut au moins trois enfants, deux fils et une fille, enfants dans lesquels le prophète vit des « signes » divins et auxquels il donna des noms fatidiques.

PAUL HUMBERT.

Professeur à l'Université de Neuchâtel.

LES
ÉTAPES DE LA DÉIFICATION DE JÉSUS
DANS LES LIVRES DU NOUVEAU TESTAMENT

Étude historique et critique

I. — POSITION DES QUESTIONS.

Dans le vaste domaine de l'histoire des religions, il n'est peut-être pas de problème plus délicat à résoudre que celui-ci : *Par quel processus les théologiens du christianisme à la période de ses débuts ont-ils pu passer si rapidement de la notion du prophète-Messie juif, qui est un homme élevé par Dieu à une dignité éminente, à la conception d'un Dieu second, indissolublement lié à la personne même du Dieu suprême¹ ?*

Ces deux vues se coudoient dans les livres du Nouveau-Testament jusqu'au moment où la balance penche définitivement en faveur de la seconde, à mesure que l'on s'écarte du moment des origines ; deux ou trois générations ont suffi à mener cette évolution à son terme.

L'explication est certainement à chercher dans la poussée extraordinaire que la jeune Église a subie, tant de la part de la philosophie alexandrine et philonienne que de l'ensemble des tendances et pratiques religieuses propres au monde oriental ou caractéristiques de la civilisation gréco-romaine.

1) Nous avons dit, dans notre titre, *déification* et non *divinisation*, ce second terme prêtant à des confusions ; *divin*, c'est tout ce qui se rapproche de Dieu et rappelle ses perfections.

Cette poussée a contrebattu victorieusement et a fini par refouler et expulser la véritable doctrine juive, celle des prophètes, qui mettait un abîme entre Dieu et sa créature et considérait comme blasphématoire tout essai pour les confondre.

A la notion du pardon divin, libéralement accordé au repentir sincère, succède également l'idée d'une propitiation, d'une expiation, de la substitution d'une victime sainte et pure au coupable; et, là encore, les pratiques sacrificiaires en usage dans le monde ancien, comme à Jérusalem même, semblent avoir exercé une pression décisive.

Précisons les caractères de l'espérance messianique chez les Juifs dans les temps qui précèdent immédiatement le christianisme. Elle s'affirme vigoureusement en 170-165 av. J.-C. sous la persécution dirigée par les Séleucides contre les institutions mosaïques. Elle renaît et se propage quand, un siècle plus tard, les Romains deviennent maîtres de la Palestine. Le juif fervent est convaincu que cette usurpation ne durera pas, que le Dieu des patriarches, de Moïse, de Samuel, de David et d'Elie restituera les fils d'Abraham dans leur indépendance nationale, les plaçant à la tête des peuples étrangers, heureux eux-mêmes de marcher à la lumière de la loi juste et sainte promulguée sur le mont Sinaï. Ce sera, par l'intervention divine, une transformation du monde « à vue »; mais le royaume de Dieu et ses félicités n'appartiendront qu'à ceux qui, détestant les erreurs passées, témoigneront de leur volonté de servir désormais le Dieu d'Israël en pureté, en humilité, en amour du prochain.

Vers l'an 780 de Rome, une quinzaine d'années après l'avènement de l'empereur Tibère, un prophète-ascète, du nom de Jean, détermine une grosse émotion en Judée en proclamant « un baptême de repentir pour la rémission des péchés » en vue du royaume de Dieu; ce baptême ou « plongement » par immersion dans les eaux du Jourdain constitue un rite d'initiation à l'usage des gens de bonne volonté, s'engageant dans une sorte de grande confrérie. Jean fut surnommé, d'après cette pratique, le « baptiste », c'est-à-dire le baptiseur.

désiraient une régénération morale, dit Auguste Sabatier, il exigeait d'abord la confession de leurs péchés; puis il les conduisait dans les eaux du Jourdain, d'où ils sortaient avec l'engagement de mener une nouvelle vie. Ces deux idées de la conversion d'Israël et de la prochaine venue du règne de Dieu étaient certainement liées et solidaires dans la pensée du Baptiste. La seconde devait être la conséquence de la première. — Ce règne devait commencer par un terrible jugement .. Les circonstances politiques et religieuses du temps, les sacrilèges de l'administration romaine, le désespoir des âmes pieuses, les progrès mêmes de l'impiété, tout devait concourir à affermir dans la pensée du sévère prédicateur que l'heure si longtemps attendue, l'heure solennelle du triomphe de Jéhova, allait sonner¹ ».

Jésus de Nazareth, qui avait sollicité le baptême de Jean, reprit, après l'emprisonnement de son maître, le même thème de prédication : « Le temps est accompli; le royaume de Dieu approche; repentez-vous et croyez à la bonne nouvelle ». (*Marc*, I, 15).

C'est ici que nous nous heurtons à de très grosses difficultés. Il ne fait pas doute que, dans la pensée du Baptiste, de Jésus et des disciples envoyés en mission par ce dernier, le drame final du monde, ce qu'on a appelé ingénieusement le « scénario apocalyptique », ait comporté successivement le jugement suprême auquel préside Jéhova en personne (voyez *Daniel*, VII, 10 suiv.), et l'avènement du royaume de Dieu sous le sceptre pacifique et glorieux du Messie. Or, il n'y avait point là place pour un Messie annonciateur du royaume, et la théologie juive, si elle a connu des prophètes durement éprouvés, si elle a créé l'admirable type du « serviteur de Yahvéh » souffrant et mourant pour les coupables (*Isaïe*, LII fin L-III), n'a jamais enseigné que le Messie ne dût entrer dans ses hautes fonctions qu'au travers des épreuves et de la mort même.

Quand le groupe des premiers disciples de Jésus se décida à

1) *Jean-Baptiste* dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* (de Lichtenberger), t. VII, Paris 1880.

continuer de le considérer comme le Messie promis *malgré ses souffrances et malgré son supplice*, la secte chrétienne naissante dut déplacer et retourner toutes les positions définies par le judaïsme.

Là où le judaïsme avait dit : 1° repentance des coupables pour échapper au jugement et être admis dans le royaume ; 2° jugement suprême ; 3° avènement glorieux du royaume et du Messie, — le christianisme dit, de son côté : 1° prédication de la repentance par le ministère du Messie ; 2° mise à mort et résurrection du Messie ; 3° intérim, au cours duquel les apôtres, conduits par le Saint-Esprit, propagent en terres juives et helléniques l'annonce du royaume ; 4° retour glorieux du Christ, dit Parousie, pour le jugement final et l'avènement du royaume.

C'est cette transposition des termes qui rend si difficile l'intelligence des Évangiles, lorsque nous leur appliquons tour à tour, non sans tâtonnements, le système messianique juif et le système messianique chrétien. On voit, en un mot, que la période de préparation ou d'évangélisation a été dédoublée et que le Messie, de son côté, apparaît à deux reprises.

II. — LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DU MESSIE D'APRÈS LA PREMIÈRE PRÉDICATION CHRÉTIENNE.

L'on s'accorde très généralement à considérer comme répondant d'une façon satisfaisante à la réalité, le thème de prédication que le livre des *Actes des apôtres* place dans la bouche des disciples de Jésus, notamment de Pierre. Cependant le livre des *Actes*, de même que *l'Évangile selon S. Luc*, qui est de la même plume, passeront difficilement pour avoir été rédigés avant l'an 80 de notre ère¹.

Or Jésus, pour les premiers prédicateurs de la secte nouvelle qui s'affirme au sein du judaïsme, est encore un homme. Sa vie,

1) A consulter EUGÈNE DE FAYE, *Études sur les origines des Églises de l'âge apostolique*, Paris, 1909.

— en tant qu'elle est l'objet d'un enseignement —, débute par le baptême qu'il a reçu de Jean et s'achève par une mort violente, suivie de la résurrection (*Actes*, I, 21-22). Le jour de la Pentecôte, à l'occasion de la distribution de l'Esprit-Saint, saint Pierre tient aux Juifs rassemblés, qu'émeut un phénomène aussi caractéristique, le langage suivant : « Israélites, écoutez ce discours : Ce Jésus de Nazareth, cet homme dont Dieu avait confirmé auprès de vous la mission par les miracles, les prodiges et les signes que lui-même a opérés par son moyen au milieu de vous, comme vous le savez vous-mêmes, ce Jésus que vous aviez fait périr en le crucifiant par la main des impies après qu'il eût été livré selon le dessein arrêté et la prescience de Dieu; Dieu lui-même l'a ressuscité en déliant les douleurs de la mort, en la puissance de laquelle il n'était, en effet, pas possible qu'il fût retenu (*Actes*, II, 22-24). » C'est du ciel, où il a pris séance auprès de Dieu, que Jésus vient de répandre l'Esprit-Saint. Et l'apôtre conclut : « Que toute la maison d'Israël sache donc avec certitude que Dieu a constitué et comme Seigneur et comme Christ (Messie) ce même Jésus que vous aviez mis en croix (*Actes*, II, 36) ». En suite de quoi, le baptême de repentance est administré aux personnes bien disposées, comme par Jean-Baptiste, « pour la rémission des péchés », mais cette fois-ci au nom de Jésus-Christ.

Ainsi Jésus est un homme que Dieu a recommandé à ses contemporains en lui donnant comme à Moïse, à Samuel, aux prophètes Elie et Elisée, des dons miraculeux et qui a été appelé à la dignité éminente de Messie et préposé à de hautes tâches, comme l'indique le titre, un peu vague, de Seigneur.

Ce qui préoccupe l'auteur des *Actes*, ce n'est pas de noter l'objet spécial et déterminé de la mort que Jésus a subie sur la croix, mais d'établir que son supplice entraînait dans le plan divin et n'était que l'accomplissement des prophéties scripturaires. Dans l'*Évangile selon saint Luc*, les disciples d'Emmaüs disent, à leur tour, de leur maître disparu qu'il avait été « un prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le

peuple », et Jésus, leur parlant sans se faire reconnaître, leur adresse des reproches sur leur lenteur « à croire tout ce dont avaient parlé les prophètes. » — « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses avant d'entrer dans sa gloire? » (*Luc*, XXIV, 25-26; cf. 27, 32, 44-47).

Nous relèverons encore sommairement quelques passages des *Actes des apôtres* : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères a couvert de gloire son serviteur Jésus, que vous, vous aviez livré et renié devant Pilate; vous avez renié le saint et le juste, vous avez demandé qu'on vous accordât la grâce d'un meurtrier, tandis que vous avez fait mourir le prince de la vie, lequel Dieu a ressuscité des morts... Dieu a accompli de la sorte ce qu'il avait prédit par la bouche de tous les prophètes, à savoir que son Christ devait souffrir... C'est à vous d'abord (c'est-à-dire aux Juifs, aux fils d'Abraham) que Dieu, ayant suscité son serviteur Jésus, l'a envoyé pour vous bénir en détournant chacun de ses méchancetés » (*Actes*, III, 13-26 passim).

— « Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus, que vous aviez tué en le pendant au bois; c'est lui que Dieu a élevé à sa droite pour donner à Israël la repentance et la rémission des péchés », (c'est-à-dire la rémission des péchés par la repentance) (*Actes*, V, 30). Et enfin :

« Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée, à commencer par la Galilée, après le baptême que Jean avait prêché; vous savez, en ce qui concerne Jésus de Nazareth, comment Dieu l'avait oint d'Esprit saint et de force, lui qui s'en est allé de côté et d'autre faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient tyrannisés par le diable....; c'est lui qu'ils ont été jusqu'à mettre à mort en le pendant à une croix et que Dieu a ressuscité au bout de trois jours; et il a permis qu'il apparût, non pas à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait élus d'avance, à nous qui avons mangé et bu avec lui après qu'il fût ressuscité des morts; et il nous a ordonné de prêcher au peuple et d'attester que c'est lui qui a été désigné par Dieu

comme juge des vivants et des morts. C'est de lui que tous les prophètes attestent que quiconque croit en lui reçoit par son nom la rémission des péchés » (*Actes*, X, 37-42). Jésus reste un homme, bien que Jéhova lui délègue la mission de présider le tribunal suprême. Dans un discours, placé cette fois dans la bouche de saint Paul à Athènes, nous lisons : « Dieu ne tenant pas compte des temps d'ignorance (propres aux païens), fait maintenant savoir aux hommes que tous, en tous lieux, aient à se repentir puisqu'il a fixé un jour dans lequel il doit juger la terre avec justice par l'homme qu'il a désigné, ce dont il a donné à tous une garantie en le ressuscitant des morts » (*Actes*, XVII, 30-31).

Ainsi, dans la prédication première du christianisme, à l'époque où la rupture avec le judaïsme n'était pas encore complète et définitive, Jésus est un homme, rien qu'un homme : point de préexistence dans le ciel, point de naissance miraculeuse ; le pardon gratuit des péchés est accordé en son nom au repentir sincère sans l'intervention d'une expiation substitutive.

III. — LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS DANS L'ÉVANGILE SELON SAINT MARC.

Les Évangiles ne sont, en aucune façon, des essais anecdotiques de « vie de Jésus » ; ce sont des démonstrations du caractère messianique de Jésus, dont la première partie établit sa dignité de Christ, et dont la seconde, à partir de la confession de Pierre, expose comment le supplice ignominieux qu'il a subi faisait partie du plan providentiel ; c'est, en un mot, la mise en œuvre du thème, sommairement indiqué dans les *Actes*¹. *L'Évangile selon saint Marc* est justement tenu par les critiques modernes pour une expression de la pensée chrétienne

1) Voyez notre article *Évangiles* dans la Grande Encyclopédie, t. XVI, Paris et MAURICE GOGUEL, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc*, Paris, 1909.

antérieure à *saint Matthieu* et à *saint Luc*, bien qu'il ait pu subir quelques remaniements de basse date. Malheureusement son auteur est épris d'un type de thaumaturgie un peu théâtrale, pour lequel il a mis trop largement à contribution les miracles de Moïse, Samuel, Elie et Elisée.

Le baptême que Jésus demande à Jean est, pour le premier, l'occasion de la collation du saint Esprit; Dieu le proclame en cette circonstance « son fils bien aimé, en lequel il se complaît ». Les démons professent hautement sa dignité messianique, établie dès le premier jour par la scène du baptême. Guérison immédiate d'un lépreux; une paralysie invétérée cède instantanément à l'ascendant de Jésus qui s'adjuge, en tant que Messie, le droit de pardonner — ou de remettre — les péchés comme ferait Dieu lui-même. Vocation des disciples. Propos contre les exagérations du jeûne et du repos sabbatique. Rupture violente avec les scribes venus de Jérusalem et avec ses proches, sa mère et ses frères. Les paraboles du royaume. La tempête apaisée. Guérison, complaisamment détaillée, du démoniaque dit la Légion. Résurrection de la fille de Jaïre et guérison de la femme hémorroïsse. Froid accueil fait à Jésus à Nazareth, sa ville natale. Envoi des douze apôtres en mission. Multiplication des pains. Jésus marche sur la mer. Jésus combat les excès du ritualisme et proclame l'indifférence des distinctions alimentaires. Guérison de la fille d'une païenne. Seconde multiplication des pains. Guérison d'un sourd et d'un aveugle. — Jésus, sûr désormais du dévouement de ses disciples, les invite à confesser hautement sa dignité messianique; mais, aussitôt, il associe à cette proclamation l'annonce de ses souffrances, de son supplice et de son retour presque immédiat à la vie. Une vive protestation de Pierre attire à celui-ci une réplique sévère et amène Jésus à annoncer que de dures épreuves et le sacrifice même de la vie attendent ses adhérents; ce sera le gage de leur admission dans le royaume promis. Scène de la transfiguration, où la loi et la prophétie, — Moïse et Elie —, s'inclinent devant Jésus et devant sa dignité supérieure. Guérison d'un démo-

niaque par la prière. Eloge de la simplicité enfantine, de la charité; contre le divorce, contre les inconvénients de la richesse. Annonces réitérées de la passion. Eloge de l'humilité; guérison d'un aveugle à Jéricho — Jésus fait son entrée à Jérusalem dans un cortège de fête, l'acclamant comme Messie. Il préside à une purification des services du Temple, pour le rendre intégralement à sa destination de maison de prière. Aux observations que lui font à ce propos les docteurs, il rappelle la manière indépendante dont Jean, son premier maître, a conçu sa mission; il fait de même. Parabole des vignerons, meurtriers du fils unique de leur maître. Dieu et César; de la résurrection, contre les sadducéens; le sommaire de la loi consistant dans l'amour de Dieu et du prochain; le Christ et David; l'offrande de la pauvre veuve. Discours sur la ruine de Jérusalem et sur le retour de Jésus, comme Messie glorieux; appel à la vigilance. Les autorités juives décident de faire périr Jésus. Après avoir, lors de la célébration de la Pâque, institué la Sainte-Cène, Jésus se rend au jardin de Gethsémani, où il est suivi et saisi par les agents de l'autorité juive. Ayant confessé devant les dignitaires du judaïsme sa qualité messianique, il avoue devant l'autorité romaine sa prétention au titre de « roi des Juifs », ce qui entraîne sa condamnation à la mort par crucifixion. Le surlendemain de son supplice, il est rappelé à la vie. —

Nous avons, dans l'*Évangile de S. Marc*, deux éléments très graves d'aberration : une thaumaturgie écrasante, pénible à notre goût moderne ; l'insistance de l'écrivain à déclarer que Jésus a toujours associé l'idée du supplice à ses prétentions messianiques.

Même en faisant d'expresses réserves à l'égard de la déviation voulue apportée sur ce double point à l'histoire évangélique, nous devons concéder que, de l'écrit en question, se dégagent des éléments suffisamment précis d'appréciation en ce qui touche la personne et l'œuvre de Jésus de Nazareth.

Point de préexistence; point de naissance miraculeuse. Le

« commencement de la Bonne nouvelle de Jésus-Christ » (*Marc*, I, 1) consiste dans le ministère de Jean-Baptiste son précurseur. Jésus est l'homme que Dieu a choisi pour répandre sur lui son esprit sans mesure et pour en faire ainsi son fils bien aimé ; il est l'homme accrédité de Dieu par des miracles et des prodiges ; dès le début de son action publique, il agit et il parle en Messie et en Seigneur, nettoyant les lépreux, pardonnant les péchés, guérissant les paralytiques, ressuscitant les morts. Les conditions d'accès au royaume de Dieu qu'il proclame, sont les sentiments d'un sincère repentir et la foi aux promesses divines. Le pardon n'est lié à aucune clause d'expiation, substituant le Messie au pécheur. Dans deux textes seulement il est fait allusion à une rançon et au sang de Jésus répandu pour les pécheurs. « Celui d'entre vous, dit Jésus à ses disciples, qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur ; celui qui voudra être le premier parmi vous, sera l'esclave de tous. En effet, le fils de l'homme (le Messie) non plus n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour plusieurs (*Marc*, X, 43-45). » Ces derniers mots, un peu étranges dans le contexte, pourraient être une addition ultérieure, l'idée de la mort affrontée pour autrui n'étant pas dans le développement logique de la notion de servir ; en tout cas, ce n'est qu'une indication à peine amorcée.

Le second texte est emprunté à l'institution de la Sainte-Cène. Jésus, après avoir fait circuler la coupe au repas de la Pâque, aurait dit : « Ceci est mon sang d'alliance, qui est versé pour beaucoup » (*Marc*, XIV, 24). Parole énigmatique, incompréhensible pour quiconque n'avait pas connaissance du fait de la crucifixion de Jésus¹ ! Disons, dès maintenant, que ni les *Actes des apôtres*, ni les *Évangiles synoptiques*, ni l'*Épître de*

1) Le dernier repas célébré par Jésus semble, décidément, n'avoir pas été le repas de la Pâque. Voyez la suggestive étude de MAURICE GOGUEL : *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910. — Nous avons ici une répercussion, introduite après coup, de la théologie paulinienne.

S. Jacques ne connaissent la doctrine de l'expiation substitutive, telle que *S. Paul* devait l'établir.

IV. — LA PENSÉE DE JÉSUS SUR SA PERSONNE ET SUR SON ŒUVRE.

Il est légitime de chercher à dégager, dans l'*Évangile de S. Marc*, la pensée même de Jésus. Artisan, d'origine galiléenne, il prend la succession du Baptiste et s'entoure d'un petit groupe de disciples pour proclamer l'avènement tout proche du royaume de Dieu, dont les conditions d'accès sont, nous le répétons, un sincère repentir et la foi au pardon divin. Jamais il ne se vante d'entretenir avec la personne du Dieu souverain des relations d'intimité exceptionnelle; il proteste même contre l'interlocuteur qui le traite de « bon », comme on ferait pour Dieu. Il a dû arriver progressivement à l'idée qu'il était lui-même le Messie, malgré qu'il lui fallût, pour parvenir à cette conclusion, s'écarter singulièrement des idées ayant cours.

Je ne pense pas qu'il se soit jamais rendu compte qu'il marchait à la mort. Son entrée triomphale à Jérusalem au moment des fêtes de la Pâque, sa tentative pour ramener les services du Temple à leur caractère de piété simple, montrent en lui l'homme qui s'est nourri de la lecture des *Prophètes*, du *Deutéronome* et des *Psaumes*; dans cette double et conjointe circonstance, il s'affiche en Messie, qui compte sur l'intervention du ciel pour voir aboutir l'œuvre de restauration d'Israël.

Son rôle ne fut assurément pas celui du thaumaturge que *Marc* met en relief. Il n'a point guéri de lépreux, ni ressuscité de morts, ni multiplié les pains, ni apaisé la tempête, ni marché sur les eaux; il a guéri des névrosés, qu'on appelait démoniaques.

Appréhendé par les agents du haut clergé juif, malgré ses précautions, et livré comme perturbateur à l'autorité romaine, il fut emporté par la tourmente dans des conditions telles, que ses disciples et lui-même crurent que tout était perdu.

Et cependant, du supplice imprévu sort le triomphe le plus

inattendu. Jésus avait exercé sur son entourage une action si profonde, il avait su pétrir les âmes de ses admirables disciples d'une main si délicate et si forte tout à la fois, que son empreinte sur leurs destinées resta ineffaçable. Aussi reprend-il vie pour eux dans de courtes et fugitives « apparitions », qui suffisent à rassurer leur foi. C'est, en effet, leur foi qui a ressuscité Jésus et, quelques semaines après la crucifixion, fondé la jeune Église, comme une secte nouvelle, non détachée du vieux tronc auquel elle se sent toujours liée.

Mais il y a autre chose dans Jésus de Nazareth. Avouons que l'idée d'un Messie venant sur les nuées du ciel prendre possession du trône d'Israël, ne nous dit pas grand'chose. Si Jésus n'était que cela, il s'imposerait difficilement à notre cœur ; mais, malgré la carapace dogmatico-miraculeuse qu'un zèle malavisé a plaquée sur son visage, — comme en une icône orthodoxe, où la figure seule de l'être adoré reste visible —, nous découvrons en lui le tendre ami des âmes souffrantes, du pauvre, de la femme, de l'artisan ; nous saluons en lui le libéral, le réformateur, l'adversaire du ritualisme, l'ennemi des grands corps figés, qui arguent de services rendus il y a des siècles pour faire peser à jamais sur les consciences un joug intolérable.

En somme, à supposer que Jésus ait été la victime de ses illusions messianiques, il a été, en réalité, frappé pour avoir combattu en faveur de la libération humaine. Cet homme, qui ne s'intitulait ni « fils de David », ni « fils de Dieu », qui se nommait « le fils de l'homme », c'est-à-dire *le prophète*, terme qui devint bientôt synonyme de Messie, aurait volontiers résumé son œuvre dans cette formule : ouvrir par le don total de sa personne, l'accès du royaume de Dieu aux hommes de bonne et saine volonté, qui croient en Dieu et au message de pardon dont Jésus est le porteur.

S. Paul, malgré la grave déviation qu'il a imprimée au christianisme, doit être appelé un disciple de Jésus, parce que, lui aussi, a travaillé pour la libération des consciences.

V. — LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS DANS S. MATTHIEU
ET DANS S. LUC.

Le siècle avance. *S. Matthieu* et *S. Luc* — ces désignations sont données ici à titre purement indicatif — reprennent en sous-œuvre le travail de leur devancier *S. Marc*, maintenant la double altération dont ce dernier était responsable, — thaumaturgie excessive et mort providentielle du Messie —, mais y introduisant, à côté d'éléments d'une haute valeur, de nouvelles et graves surcharges, qui concernent spécialement la personne de Jésus et ne touchent guère à son œuvre.

Et d'abord, d'après le 1^{er} *Évangile*, Jésus est le descendant authentique du roi David. Une généalogie fastueuse réunit le fils légal de Joseph à Abraham, au travers de tous les grands noms du passé. Ce n'est pas tout ; le Messie naît d'une vierge, par l'opération de l'Esprit-Saint, à Bethléem de Judée, patrie du roi David. Les Mages d'Orient viennent l'y adorer en qualité de « roi des Juifs » ; son père devait ultérieurement se fixer à Nazareth en Galilée. Le tout s'appuie sur des passages de l'Ancien Testament, volontiers détournés de leur sens naturel. Si Jésus, arrivé à l'âge d'adulte, s'est présenté au baptême de Jean, c'est tout simplement pour donner à Dieu l'occasion de le proclamer son « fils bien-aimé ».

L'épreuve morale, par laquelle Jésus doit affermir sa volonté, se transforme en un duel bizarre entre Satan, maître des royaumes du monde, et celui qui vient ruiner son pouvoir. En revanche, le discours sur la Montagne recèle des leçons tour à tour exquises et fortes, bien que l'attitude du promulgateur de la loi évangélique soit celle d'un Maître irréfragable, traitant de haut la loi traditionnelle. En revanche, la note de tendresse est plus accusée dans *S. Matthieu* que dans *S. Marc*. De fréquentes allusions sont faites, d'autre part, aux persécutions que devaient subir les communautés chrétiennes après la rupture avec la Synagogue. Notons encore la série des paraboles du

royaume. — Dans le récit de la confession de Pierre, l'écrivain, — peut-être pour donner satisfaction aux amis de cet apôtre vertement repris par Jésus en cette occasion, — déclare que les fondations de l'Eglise reposeront sur lui (*S. Matthieu* XVI, 17-19); ailleurs sont manifestées, à propos du mariage, des tendances nettement ascétiques (XIX, 10-12). — Une curieuse incise dans le goût de la théologie johannique : « Toutes choses m'ont été remises par mon Père; et nul ne connaît le Fils, sinon le Père; et nul ne connaît le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler (*S. Matthieu* u, XI, 27, cf. *S. Luc*, X, 22) », — doit être éliminée. — Dans le tableau du jugement dernier, le Messie n'hésite pas à se substituer à Jéhova lui-même; il agira, non en délégué, mais en roi, — indice grave dans le sens de l'exaltation de la personne du Christ (*S. Matthieu*, chap. XXV)¹. Rappelons enfin que les apparitions de Jésus ressuscité ont pour théâtre la Galilée. Jésus déclare à cette occasion que « toute puissance lui a été conférée au ciel comme sur la terre »; que ses disciples aient donc « à instruire toutes les nations en les baptisant au nom du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint » (*S. Matthieu*, XXVIII, 18-19), — intéressante formule trinaire, sinon trinitaire.

En somme, dans le *1^{er} Evangile*, point encore de préexistence, mais la filiation davidique, la naissance miraculeuse et une tendance accusée à faire de Jésus, en tant que Messie, un être doué de pouvoirs souverains.

Il est d'autant plus curieux de constater que cet écrivain, vivant quelque temps après S. Paul, n'a pas cru devoir tenir compte de sa doctrine capitale de l'expiation substitutive, se contentant de reproduire les deux déclarations de *S. Marc* sur la rançon, ainsi que sur la signification de la coupe bénie lors

1) L'attribution à Jésus des fonctions de Juge suprême a eu des conséquences déplorables au point de vue de l'évolution du dogme chrétien. Le Christ justicier, agent et instrument des exigences et des revendications divines, est devenu une figure sévère et implacable, que sa mère seule, la Sainte Vierge, réussit à fléchir; c'est la foi du moyen-âge.

du dernier repas pascal ¹. (*S. Matthieu*, XX, 28 et XXVI, 27-28). — La théorie du pardon gratuit, sans paiement préalable de la dette aux mains du créancier, reste intacte.

S. Luc, écrivain disert et ingénieux, affirme à ses lecteurs que le soin avec lequel il a enquêté sur les origines, comme l'ordre logique selon lequel il a distribué sa matière, sont de nature à leur donner pleine satisfaction. En le prenant pour guide, on sera parfaitement renseigné (I, 1-4). En attendant, il écarte dédaigneusement l'« évangile de l'enfance » de *S. Matthieu*, dont les allures de « conte oriental » lui déplaisent sans doute et lui substitue un agréable pastiche biblique, tout nourri de l'Ancien-Testament, mais d'un Ancien-Testament qui prépare le Nouveau. C'est Zacharie, c'est sa femme Elisabeth, c'est leur fils à naître, Jean, « qui sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère. » ; c'est l'annonciation de Jésus, à naître de la vierge Marie, qui sera appelé « fils de Dieu » et auquel « le Seigneur Dieu donnera le trône de David, son père ». Quand la future mère de Jésus rend visite à la future mère du Baptiste, celle-ci s'extasie sur « l'honneur qui lui est fait par la rencontre de la mère de son Seigneur ». Joseph, mari légal de Marie, va de Nazareth à Bethléem pour satisfaire à l'édit de dénombrement impérial : des chœurs célestes célèbrent la « naissance, dans la ville de David, du Sauveur, qui est le Christ, le Seigneur » (*S. Luc*, chap. I et II). Cette préface au ministère de Jésus, malgré quelques parties réussies, n'est pas ce que nous admirons le plus dans le *III^e Evangile* ; elle revêt Jésus, dès sa naissance, d'un caractère hiératique, qui détruit son individualité. On sait que *S. Luc*, résolu à ne rien garder des données de Matthieu a été jusqu'à attribuer à Jésus une généalogie nouvelle par Nathan, fils de David, qui se termine par ces mots : « fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu » (*S. Luc*, III, 23-38). Je rappelle que, d'après le même, Jésus débute par une

1) Il complète la rédaction de saint Marc en ajoutant : « pour la rémission des péchés », ce qui n'est pourtant pas le rachat ou la rédemption (rançon).

rupture violente avec les habitants de sa ville natale, Nazareth (IV, 14-30).

L'étude de *S. Luc* est des plus instructives, parce que cet évangile dessine assez nettement l'évolution qui mènera finalement à la rédaction de *S. Jean*, et cela non seulement dans les faits, mais encore dans les idécs. Il est à peine besoin de signaler l'intérêt de premier ordre qui s'attache à la grande section IX, 51 à XVIII, 14 dite « Voyage de Jésus à Jérusalem », presque entièrement propre à *S. Luc*, où se trouvent, comme d'inestimables joyaux, les paraboles du Bon Samaritain, de l'Enfant prodigue, du riche et de Lazare, où s'affirme la notion du pardon sans conditions et de la charité sans bornes, conformément à la parole connue : « Remets-nous nos dettes, comme nous les remettons à nos débiteurs... En effet, si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi à vous; mais, si vous ne pardonnez pas aux hommes leurs fautes, votre Père ne pardonnera pas non plus vos propres fautes » (*S. Matthieu*, VI, 12, 14-15; cf. *S. Luc*, XI, 4 et *S. Marc*, XI, 25). Il est remarquable que *Luc*, disciple de *Paul*, ne se soit pas laissé persuader par ce dernier d'adopter la doctrine de l'expiation des péchés par la substitution d'une victime innocente aux coupables. Nul des écrivains du Nouveau-Testament, si ce n'est *Saint-Jean*, n'a su parler du pardon divin, vraiment spontané et gratuit, d'une façon plus persuasive et plus touchante.

Il est à noter que *S. Luc* n'a pas reproduit le passage, un peu suspect, du « fils de l'homme donnant sa vie en rançon pour plusieurs » (*S. Marc*, X, 45; *S. Matthieu*, XX, 28). Quant à l'institution de la Sainte-Cène, nous sommes conduits par l'examen du texte de *S. Luc*, à une conclusion de la plus haute gravité : ce texte contient une première version, très plausible et très satisfaisante : « J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous... Puis, ayant pris une coupe... : Prenez-ceci et distribuez-le entre vous etc. » (*S. Luc*, XXII, 15-18). Ensuite une incise, faisant double emploi avec la première version et

qui doit être tenue pour avoir été transportée purement et simplement du texte de la 1^{re} épître aux Corinthiens entre les versets 18 et 21 du chap. XXII de S. Luc (cf. 1 Cor. XI. 23-25). L'étude sévère des trois textes synoptiques conduira sans doute un critique exigeant à admettre que le texte dû à S. Paul, — et qu'il déclare tenir directement de Jésus glorifié (du Seigneur), — doit être éliminé des Évangiles, où il n'a pénétré que par interpolation. La version seule digne d'être tenue pour historique est celle de S. Luc, XXII, 15-18.

Si donc la notion de la personne de Jésus a subi de graves altérations dans les Évangiles synoptiques, le caractère de son œuvre est resté intact.

VI. — LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS DANS L'ÉPÎTRE DE S. JACQUES.

Luther a traité l'Épître de S. Jacques d'épître « de paille », parce que son auteur, non content d'ignorer la doctrine paulinienne de l'expiation substitutive, s'était permis de critiquer la « foi sans les œuvres ». Cette erreur pouvait se comprendre au moment où l'opinion anxieuse cherchait une formule de salut, plus sûre que les recettes mises par l'Église à la disposition des fidèles. Une erreur, beaucoup moins pardonnable, est celle de quelques-uns de nos contemporains¹, qui se sont efforcés de voir dans ce même écrit une œuvre juive, dont le caractère originel apparaît après qu'on a écarté quelques surcharges. Et, cependant, personne ne se serait engagé dans une voie aussi décevante si, depuis trois quarts de siècle, on n'avait clamé très haut que toutes les communautés palestiniennes placées sous l'influence directe du collège apostolique, étaient inféodées à un judéo-christianisme rétrograde, que S. Paul a réussi à vaincre en ouvrant les portes de l'Église aux « gentils ».

1) Spitta, Massebieau.

Tout cela est la caricature de l'histoire. Jésus a été un réformateur dans le sens des Isaïe, des Jérémie, des Osée ; ses disciples de première main ont été, à leur tour, dévoués à la cause libérale. Le christianisme, dès le premier jour, s'est adressé aux prosélytes de langue grecque, qui n'étaient pas circoncis. Ce qui provoqua des conflits violents, c'est qu'on crut comprendre que Paul engageait les Juifs devenus chrétiens à négliger la circoncision pour leurs enfants, tandis que lui-même, dans l'*Épître aux Galates*, reconnaît la distinction des domaines : Pierre pour les circoncis, Paul et ses collègues pour les incirconcis (*Galates*, II, 7-9).

L'*Épître de S. Jacques* a été remise en honneur par les théologiens du XIX^e siècle. Ils tiennent son auteur pour un lettré, un moraliste, un sage, qui croit moins aux théorèmes hautains d'une logique formelle qu'à une analyse soigneuse des mobiles directeurs de la conduite de l'homme et qui, tout imprégné des purs enseignements de la morale évangélique, proclame au dessus de tout la « loi royale », la « loi de liberté », la « loi parfaite ».

Cet écrit ne pouvant être raisonnablement attribué à Jacques « frère du Seigneur », chef de l'Église de Jérusalem —, car il reflète une période tranquille de la vie de l'Église, où le directeur de conscience a ses coudées franches, — nous le tiendrons pour composé après la ruine de Jérusalem, en une époque de développement paisible et fructueux des communautés chrétiennes. Sans doute, l'« avènement du Seigneur » reste à l'horizon ; mais il en est parlé sans trouble, sans anxiété, comme d'une chose, en vue de laquelle on doit s'armer de patience et de résolution.

La polémique dirigée par l'*Épître de S. Jacques* contre la théorie paulinienne de la foi, a pour nous un intérêt de premier ordre. L'écrivain a sous les yeux le chapitre IV de l'*Épître aux Romains* ; s'emparant du texte même allégué par saint Paul : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut compté pour justice », il fait remarquer finement qu'Abraham venait, à l'instant même,

de compléter sa foi par les œuvres en offrant Isaac son fils en sacrifice à Jéhova. « Vous voyez, conclut-il, que c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seulement » (*S. Jacques*, II, 14-26 à comparer à *Romains*, III, 28-IV, 1-8). Ainsi un théologien, familiarisé avec les textes de *S. Matthieu* et de *S. Luc*, très nettement apparenté avec ce dernier, dont il pouvait être le jeune contemporain, répudie, non moins délibérément que son modèle, mais cette fois-ci par une réfutation catégorique, la doctrine de la *sola fide*, grosse de l'expiation substitutive.

L'auteur professe la foi de l'Église primitive au « glorieux Seigneur Jésus-Christ », qui, par sa résurrection, a pris séance auprès du Tout-Puissant et reviendra prochainement du ciel pour inaugurer son règne. Le pardon des péchés n'est conditionné par aucune clause stipulant le paiement d'une rançon ; c'est à la prédication ou « parole » de l'Évangile, qu'appartient la vertu qui sauve les âmes.

La pure tradition chrétienne subsiste donc sans atteinte, malgré la violente poussée tentée pour la faire dévier dans le double sens de la préexistence personnelle du Messie et de sa mort rédemptrice. On a dit justement de notre épître qu'« elle semble être le développement et le commentaire de ces paroles de Jésus : Tous ceux qui me disent : Seigneur ! Seigneur ! n'entreront pas dans le royaume de Dieu, mais ceux-là seulement qui font la volonté de mon Père, qui est dans le ciel. — Qui-conque, après avoir mis la main à la charrue, regarde en arrière, n'est pas propre pour le royaume de Dieu ¹. »

Récapitulons les résultats obtenus : ils sont de première importance. — Les Évangiles ont eu beau accumuler les dons divins sur la tête de Jésus, considéré comme Christ ou Messie ; ils ne peuvent pas faire qu'il ne soit pas, dans la pensée de ses premiers apôtres, un homme de la lignée des prophètes. C'est sa parole, c'est sa vie — et non son supplice — qui confèrent

1) F. BONIFAS, *Essai sur l'unité de l'Enseignement apostolique*, Paris, 1866 ; page 34.

le salut à ceux qui se repentent sincèrement. Vers l'an 80, l'épître de saint Jacques enseigne encore cette doctrine à l'ensemble des communautés chrétiennes de « la dispersion », c'est-à-dire du monde hellénique.

Si les réformateurs du xvi^e siècle ont eu le tort de lire souvent la Bible au travers des confessions de foi du iii^e et du iv^e siècles, gardons-nous, à notre tour, de lire les Évangiles au travers des épîtres de saint Paul et de leur imposer le moule d'une pensée, qu'ils ont volontairement rejetée après l'avoir vue naître, grandir et obtenir de sérieux, mais non définitifs triomphes.

VII. — LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS DANS LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL.

Nous croyons avoir établi, contrairement aux vues généralement admises, que le large courant du christianisme primitif, conforme à l'enseignement même de Jésus, a continué de couler sans interruption de l'an 30 environ de l'ère chrétienne jusqu'à l'an 80, au travers des *Actes*, des *Évangiles synoptiques* et de l' *Épître de S. Jacques*, que la vertu salvatrice et rédemptrice était rattachée, non à la mort, mais à la vie, à la parole et à l'action de Jésus de Nazareth, promu par le Très-Haut à l'éminente dignité de Christ ou Messie et de Seigneur, que le caractère spécifique de la nouvelle doctrine était donc la foi en Jésus, selon la formule bien connue : « Crois au Seigneur Jésus-Christ et tu seras sauvé » (*Actes*, XVI, 31).

Reportons-nous maintenant d'un bond à cinquante ans en arrière, c'est-à-dire aux environs de l'an 30 de notre ère¹.

Lorsque, à cette date, Saul de Tarse, à la suite de violents combats intérieurs, se rallia brusquement à la secte qu'il com-

1) C'est la date que propose M. Maurice Goguel pour la conversion de saint Paul; elle aurait suivi de peu la crucifixion de Jésus. Voyez l'étude, très approfondie, intitulée : *Essai sur la Chronologie paulinienne*, Paris, 1912.

battait jusque-là avec fureur, il apporta avec lui une interprétation nouvelle du christianisme, sur laquelle ses épîtres nous renseignent parfaitement et pour laquelle il s'est gardé de demander l'approbation de ses prédécesseurs autorisés, les douze apôtres, disciples immédiats et mandataires de Jésus. Tout au contraire, ses vues personnelles, il prétend les imposer. Jusqu'à lui, on « excusait » en quelque sorte la mise en croix en la déclarant voulue de Dieu et justifiée par les textes bibliques; mais on n'était pas en mesure d'en expliquer la raison profonde. F. Bonifas le reconnaît très loyalement : « La mort du Calvaire n'est plus seulement, comme dans les discours conservés par le livre des *Actes*, un événement voulu de Dieu, dont la gloire du troisième jour est venue effacer le scandale : c'est un élément essentiel de l'œuvre du Sauveur; la mort de la croix a été soufferte pour nos péchés, dont elle nous obtient le pardon¹ ». Et non pas seulement *un élément essentiel*, mais *l'élément essentiel* de l'Évangile de l'apôtre des Gentils. Le même auteur dit encore très justement : « La croix du Calvaire, qui avait été pour Saul, le pharisien, un objet d'horreur et de scandale, est devenue pour Paul, l'apôtre, l'unique fondement du salut et le résumé de tout l'Évangile. Paul ne veut savoir que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié; il enseigne, avant toutes choses, que Jésus est mort pour nos péchés selon les Écritures et il appelle la prédication de l'Évangile *la Parole de la croix*². » Du moment où l'on s'accorde à reconnaître en saint Paul l'auteur responsable de la doctrine de l'expiation substitutive, nous n'avons nul besoin de recommencer un exposé, qu'on trouvera en plusieurs places³. Nous tenons seulement à faire d'expresses réserves sur ce qu'on allègue volontiers d'« une substitution organique et vivante » du Christ au

1) *Essai sur l'unité de l'enseignement apostolique*, Paris. 1866, p. 59. M. Bonifas écrivait cela à propos de la doctrine de la 1^{re} épître de saint Pierre, reflet des théories pauliniennes.

2) Même ouvrage, p. 103.

3) Ouvrages de Reuss, Sabatier, Ménégoz, Goguel.

croyant, et du « caractère tout particulier de spiritualité intime et de mystique profondeur » que revêtirait la vie chrétienne dans les épîtres de saint Paul¹. Nous définirions plus volontiers cette substitution du Christ aux pécheurs sur la croix et des pécheurs au Christ par l'acte de foi que consacre le baptême, comme une double opération d'un caractère magique et presque mécanique et, si l'on trouve ces termes trop durs, comme péniblement réaliste. Le couperet s'abat sur la victime pure qui a pris la place des coupables; la dette est payée. Le nouveau croyant est immergé dans la piscine baptismale; il en sort à l'état de Christ. « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi » (*Galates*, II, 20).

Efforçons-nous à définir la personne de Jésus : saint Paul admet-il sa préexistence? Il ne me paraît pas, bien que la thèse contraire continue de trouver de résolus défenseurs. En somme, son point de vue (si nous ne franchissons point l'enceinte des quatre grandes épîtres : *Romains*, 1 et 2 *Corinthiens*, *Galates*) ne diffère pas essentiellement de celui des premiers apôtres. Jésus « né de la postérité de David quant à la chair, a été déclaré fils de Dieu avec puissance quant à l'esprit de sainteté par sa résurrection d'entre les morts », qui a fait de lui « notre Seigneur » (*Romains*, I, 3-4). Jésus est « fils de David », quant au corps; quant à l'esprit, il est « fils de Dieu », ayant reçu sans mesure l'Esprit-Saint, sans doute lors du baptême que lui a conféré Jean. Il est né d'une femme, sans doute selon la règle ordinaire, ce qui exclut la naissance surnaturelle, encore ignorée, on le sait, de l'auteur de l'*Évangile selon S. Marc*. Le Christ, dira-t-il ailleurs, est issu de la race d'Israël « en ce qui concerne la chair, lui qui a été (lors de la résurrection) placé à la tête de toutes choses » (*Romains*, IX, 5)². Quand

1) Ces expressions sont de F. Bonifas (*Essai sur l'Unité*, etc.), p. 108 et 117.

2) Jamais saint Paul, jamais aucun écrivain du Nouveau Testament, n'a commis la suprême hérésie de confondre « Dieu le père » avec son fils. A Romain IX, 5, il est licite de couper la phrase comme nous le proposons, ou

le Christ aura achevé la défaite de ses ennemis, il remettra « le royaume aux mains de Dieu, son père... Après que toutes choses lui auront été soumises, le fils lui-même sera soumis à celui qui lui aura soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » (1 *Corinthiens*, XV, 23-28).

Cependant, quelque chose fait défaut à la complète humanité de Jésus. Notre chair est à ce point infectée de péché, qu'elle est désespérément corrompue et viciée : aussi Jésus n'en a revêtu que « l'apparence ». Voilà qui est grave et nous oblige à insister ; l'apôtre lui-même nous fournit, à propos de la résurrection des morts, une explication décisive : « S'il y a un corps psychique (animal ou animé), il y a aussi un corps spirituel (pneumatique) ; aussi est-il écrit : Le premier Adam a été fait en âme vivante (anima vivens), le dernier Adam (le Christ) en esprit vivificateur (spiritus vivificans). Le spirituel ne précède pas le psychique, mais vient après ; le premier homme, tiré de la terre, est terrestre ; le second homme, tiré du ciel, (est céleste). Tel le terrestre, tels aussi les terrestres ; tel le céleste, tels aussi les célestes et, de même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons, à notre tour, l'image du céleste » (1 *Corinthiens*, XV, 44-49). L'apôtre ne prétend point ici que Jésus soit descendu du ciel, mais qu'il est de nature céleste ; de même, lorsqu'il dit que Dieu « a envoyé son fils » (*Romains*, VIII, 3), il ne lui assigne pas plus une préexistence, antérieure à son apparition dans le monde, que ne fait *S. Marc* dans la parabole des méchants vigneron (les Juifs rebelles), auxquels le maître (Dieu) envoie successivement des esclaves (les prophètes), puis son propre fils (le Messie) (XII, 1-6). Que le Christ glorifié soit appelé « l'image de Dieu » (2 *Corinthiens*, IV, 4-6), cela nous semblera fort naturel, car cette lumière céleste illuminait jadis le visage de Moïse. Saint Paul lui-même dit de l'homme, du simple mortel, qu'il est « l'image et la gloire

aussitôt après les mots « selon la chair », la fin du verset s'appliquant au Dieu suprême comme à *Romains*, I, 25.

de Dieu » (1 *Corinthiens*, XI, 7). Il ne faut pas davantage s'étonner si, pour recommander la collecte en faveur de la communauté de Jérusalem, saint Paul fait appel à l'exemple du Christ, qui a vécu pauvre et dépouillé en répandant autour de lui les richesses dont il disposait (2 *Corinthiens*, VIII, 9). Le seul passage qu'on puisse, avec quelque chance de succès, invoquer dans le sens de la préexistence de Jésus, le Christ, est le suivant : « Nous n'avons qu'un seul Dieu, le Père, duquel toutes choses proviennent et vers lequel nous tendons nous-mêmes et un seul Seigneur, Jésus-Christ, *par le moyen duquel* toutes choses existent et par lequel nous existons nous-mêmes » (1 *Corinthiens*, VIII, 6). Mais une variante autorisée nous engage à lire les mots soulignés : *en vue duquel*. Il n'est donc pas question ici d'une participation du Christ à l'œuvre créatrice, mais du Messie comme objet et but de la création¹. Toutes choses ont été faites en vue du Messie, auquel elles doivent être subordonnées et c'est par le Christ que nous-mêmes parvenons à la vraie existence.

En somme, nous rangerions sans hésiter la doctrine de saint Paul sur la personne de Jésus dans le moule de la pensée du collège des Douze, si nous ne soupçonnions dans la notion du « corps spirituel » un doute jeté sur son caractère d'homme « semblable aux autres », si nous n'entrevoyions pas la fissure par laquelle se glissera la doctrine de l'incarnation temporaire d'un personnage céleste.

Pour ce qui est de l'œuvre du Christ, saint Paul a, tout au contraire, transformé, disons plus, bouleversé la foi de son temps, en affectant de ne voir dans le ministère historique de Jésus qu'un seul moment et un seul acte, ceux du supplice qu'il a subi sur la croix; le reste a tout au plus la valeur d'une préparation à cette péripétie suprême. Ainsi l'accident qui a mis fin brusquement à la carrière missionnaire de Jésus et

1) Lire *ἐν ᾧ* au lieu de *ἐκ ᾧ*. On comprend la correction du texte selon l'évolution de la théologie chrétienne primitive, mais nullement en sens opposé.

dont aucun des apôtres n'avait su découvrir le sens théologique, lui, nouveau-venu, n'hésite pas à le proclamer comme le terme d'aboutissement providentiel de son activité. Le prétendu *Symbole des apôtres*, qui jouit encore d'une faveur si peu méritée, ignore lui aussi la vie de Jésus. De la naissance miraculeuse il saute d'un bond à ses souffrances sous Ponce-Pilate et à sa mort sur la croix. C'est l'Evangile sans l'Evangile. C'est le même saint Paul qui, se trouvant en présence d'un récit de la dernière pâque célébrée par Jésus avec ses apôtres, ainsi rédigé : Je ne la mangerai plus avant qu'elle se célèbre dans le royaume de Dieu (sur la terre) ; je ne boirai plus de cette coupe avant que le royaume de Dieu soit venu (*Luc*, XXII, 15-18), — lui a substitué l'institution de la Sainte Cène, telle qu'elle se lit à 1 *Corinthiens* XI, 23-25¹. Cela fait partie de « son Evangile » et cette version nouvelle, il la tient du Seigneur lui même !

La mort de Jésus est expiatoire, propitiatoire, rédemptrice. Et cela conduit la pensée de l'apôtre à d'inquiétantes conclusions, qui ne vont à rien moins qu'à supprimer le pardon divin. En effet, si les péchés ont été expiés, il n'y a plus de place pour un pardon gracieux. « Il fallait, dit très exactement F. Bonifas, que Dieu manifestât sa justice en même temps que sa grâce ; il fallait qu'il ne cessât point d'être juste en justifiant le pécheur². » La dette a été payée ; Dieu a été désintéressé ; c'est à ce moment qu'il pardonne. A-t-on vraiment le droit de parler ici de pardon ?

Je ne veux pas entrer ici dans une critique, qui risquerait de paraître acerbe. Je dirai seulement que, si certaines parties des Evangiles restent éternellement jeunes, le temps sera sans doute moins indulgent pour l'étonnante construction logique dont saint Paul a été l'auteur. Nous n'oublierons pas, néanmoins, que cet homme a été aussi grand, dans le domaine du

1) Nous avons déjà noté que le récit de cette institution selon saint Paul a été transporté dans *saint Luc*, XXII, 19-20 à la suite de la version originelle.

2) Ouvrage cité, p. 105.

sentiment et de l'action, qu'il est contestable dans le domaine de la pensée.

Ainsi un personnage d'une nature mal définie, « le fils de Dieu », qui n'est pas un homme comme nous, — puisqu'il n'avait pas revêtu la chair de péché qui est la nôtre, — a été substitué comme victime pure à l'humanité condamnée, et sa résurrection triomphante nous ouvre, à son tour, le chemin d'une vie glorieuse. « Si un seul est mort pour tous, tous sont morts et il est mort pour tous afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes... Du moment où quelqu'un est en Christ, il est créé à nouveau;... tout est renouvelé... Dieu réconciliait en Christ le monde avec soi-même en cessant d'imputer aux hommes leurs péchés... Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a traité à notre place en pécheur, afin qu'en lui nous prissions possession de la justice de Dieu » (2 *Corinthiens*, V, 14-21). — « Si Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, c'est en devenant malédiction à notre place. » *Galates*, III, 13. — « Ignorez-vous, écrit saint Paul aux chrétiens de Rome, que nous tous qui avons été baptisés en Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés (plongés)? Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême (d'immersion) dans sa mort, afin que, de même que Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, de même nous marchions, nous aussi, dans une nouvelle vie.... Associés à sa mort, nous le serons à sa résurrection. Ne perdons pas de vue que notre homme ancien a été con-crucifié avec lui, de façon à faire disparaître le corps sujet au péché... Le mort est libéré du péché... Nous con-vivrons, à notre tour, avec lui, sachant que Christ, une fois ressuscité des morts, ne peut plus mourir, la mort étant désormais sans prise sur lui... » (*Romains*, VI, 3-9).

Il semble bien que nous soyons à deux doigts de la théorie chère à d'illustres théologiens du Moyen Age : Le diable avait droit sur les hommes ; Dieu lui livre son fils à leur place. Mais il ressuscite son fils et le diable est frustré doublement.

Etrange physiologie succédant à une étrange psychologie.



L'homme avait été créé pour une vie sans fin : c'est le péché d'Adam qui l'a assujetti à la mort (*Romains* V, 12 suiv.). Le fameux récit de la *Genèse* auquel il est fait allusion, ne dit rien de semblable; il se borne à prétendre que Dieu mit hors de la portée du premier couple l'arbre de vie, dont les fruits auraient prolongé sa vie (*Genèse*, III, 22-24). Toute vie est essentiellement temporaire, et c'est pourquoi elle est transmissible; c'est la loi irréfragable, qui domine le règne animal comme le règne végétal¹.

L'effort énorme tenté par saint Paul pour déplacer l'axe du christianisme primitif, n'a été que très partiellement couronné de succès. Nous verrons plus tard que la théologie *johannique* le répudie comme avait fait la théologie *évangélique*; nous disons sciemment : *avait fait*, car les *Évangiles synoptiques* sont postérieurs aux lettres authentiques de saint Paul, comme le sont les *Actes*, comme l'est l'Épître de *S. Jacques*.

VIII. — LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS DANS LES ÉPÎTRES DEUTÉROPAULINIENNES ET PASTORALES ET DANS LA 1^{re} ÉPÎTRE DE SAINT PIERRE.

La position adoptée par l'apôtre des Gentils était intenable à la longue. Cette apparition, plus ou moins irréaliste, d'un homme, — qui n'était pas de la race humaine, dont le corps obéissait à des lois différentes et qui n'avait paru sur la terre qu'à cette fin seulement de subir un supplice ignominieux de quelques heures, — ne parlait suffisamment, ni au sentiment, ni à l'imagination.

Sous la pression des doctrines de la philosophie philonienne et alexandrine, les partisans de saint Paul complétèrent les propositions statuant l'expiation substitutive en faisant de

1) Saint Paul ne se montre pas mieux informé, quand il risque cette explication stupéfiante de la résurrection : « Insensé ! ce que toi tu sèmes ne reprend pas vie s'il ne meurt » (*Corinthiens*, XV, 36). C'est le contraire qui est vrai ; le germe se nourrit de la décomposition des cotylédons.

Jésus l'incarnation d'une puissance céleste. Déjà, dans le livre des *Proverbes*, la Sagesse est représentée comme assistant Dieu dans l'œuvre de la création et de l'organisation des cieux et de la terre (*Proverbes*, VIII, 22 suiv.). Ce thème est repris, d'abord par l'*Ecclésiastique*, XXIV, 3 suiv.), puis par la *Sapience de Salomon* (VII, 21 suiv.), qui le précise singulièrement, en sorte que Reuss déclare qu'il est bien question dans ce passage d'une « émanation de la divinité, possédant l'intelligence et la volonté » et qu'il ne manquait plus grand'chose pour faire de cette Sagesse une personne, ce qu'elle est devenue effectivement sous le nom de *Logos* dans le système de Philon¹. » De la Sagesse, Pseudo-Salomon dit qu'elle « est un souffle de la puissance de Dieu, une émanation vraie de la gloire du Tout Puissant », qu'elle n'est assujettie à aucune souillure, « qu'elle est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de sa bonté. » Ce sont les théories et les définitions que nous allons rencontrer dans les épîtres dites deutéropauliniennes, qui portent comme destinataires les noms des *Ephésiens*, des *Philippiens* et des *Colossiens*. Elles paraissent, en effet, avoir été fortement remaniées, sinon composées de toutes pièces après la mort de l'apôtre des Gentils. Nous les tiendrons, au moins dans leur état actuel, comme des produits du dernier tiers du 1^{er} siècle de notre ère.

Pseudo-Paul adresse ses actions de grâces à Dieu « pour avoir soustrait (les fidèles) à l'empire des ténèbres en les transportant dans le royaume de son fils bien-aimé. » — « C'est en celui-ci, continue-t-il, que nous possédons la rédemption, la rémission de nos péchés, en lui image du Dieu invisible, premier-né de toute création, en tant que c'est en lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux comme sur la terre, les visibles comme les invisibles, trônes, dominations, commandements et puissances, en tant que l'univers a été créé par son

1) ED. REUSS, dans *la Bible*, etc. — *Philosophie religieuse et morale des Hébreux*, Ancien Testament, VI^e partie ; Paris, 1878, p. 530, note 7.

moyen et pour lui ; quant à lui-même, il existait avant toutes choses et l'ensemble des choses a pris sa réalité en lui... Dieu a jugé bon de faire habiter en lui toute sa plénitude » (*Colossiens*, I, 13-19). On a discuté sur le sens précis des mots : *premier-né de toute création*. Le Christ serait-il la première des créatures ou aurait-il préexisté à l'œuvre de la création ? Il me semble que les textes, cités plus haut, des *Proverbes* et de la *Sagesse* tranchent la question dans le second sens ; la Sagesse de Dieu lui est coéternelle, elle est inséparable de lui. On notera également l'expression de plénitude ou *plérôme* de la divinité.

D'un bond nous avons franchi un espace énorme. Le fils de Dieu, le roi messianique descendant de David, le chef du royaume de l'avenir ne va-t-il pas nous sembler bien mesquin en présence du démiurge, de l'architecte des cieux et de la terre ?

Les *Colossiens* (II, 9 et 10) diront encore du Christ qu'« en lui habite corporellement toute la plénitude (plérôme) de la divinité, » en lui « chef de tout empire et de toute autorité. »

Le même écrivain résumera enfin la doctrine de saint Paul dans une formule d'une singulière énergie, dont la plupart des traductions ne donnent qu'une idée très affaiblie. Voici ce texte capital : « Dieu vous a con-vivifiés avec le Christ en nous faisant grâce pour toutes nos offenses, en biffant l'obligation chi-rographaire prise contre nous et dont les clauses nous condamnaient. Cet acte, il l'a annulé en le clouant sur la croix et en dépouillant ainsi les puissances et autorités (diaboliques), qu'il a flétries publiquement en les faisant traîner en triomphe par le Christ » (*Colossiens*, II, 13-15). Ainsi Satan, roi de ce monde, est venu réclamer, titre en main, que l'humanité lui fût livrée. Le Christ, attachant à la croix, avec son propre corps, le billet authentique, a payé la dette, puis bafoué le créancier, qui fait sa retraite sous les huées et sous les crachats.

Un passage bien connu des *Philippiens* (II, 4-11) prescrit Jésus comme un exemple d'humilité à l'usage des fidèles, parce qu'il a volontairement sacrifié une haute situation :

« Alors qu'il possédait la forme divine, il n'a pas préservé jalousement sa situation d'égal de Dieu; tout au contraire, il s'est dépouillé en prenant (volontairement) la forme d'esclave et en revêtant la ressemblance humaine; ayant, en ce moment, pris l'apparence d'un homme, il s'est humilié en se montrant obéissant jusqu'à subir la mort, même la mort sur la croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé à un suprême degré et lui a accordé un nom au dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse chez les êtres du ciel, de la terre et des enfers et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur à la gloire de Dieu son père. » Ici la vie humaine de Jésus se trouve encadrée entre deux existences glorieuses, l'une qui a précédé sa venue sur la terre, l'autre qui la suit et qui doit, dans sa gloire incomparable, dépasser l'éclat de la première. On voit bien, par ce passage significatif, combien peu Jésus est un homme de chair et d'os; il ne vient ici-bas que pour répandre son sang, dissimulant sous l'enveloppe humaine l'âme d'un esprit céleste. *L'épître aux Ephésiens* (I, 10) loue, à son tour, Dieu « d'avoir, lors de l'accomplissement des temps, récapitulé toutes choses en Christ, tant celles qui sont aux cieux que celles qui sont sur la terre. »

Dans les lettres pastorales (*1 et 2 à Timothée, Tite*) nous relèverons une curieuse déclaration : « De l'aveu de tous, grand est le mystère de piété : C'est lui qui a été manifesté en chair, — a été justifié par l'esprit, — s'est montré aux anges, — a été prêché parmi les nations, — a été cru dans le monde, — a été élevé dans la gloire » (*1 Timothée*, III, 16); celui qui a été « manifesté en chair » est assurément d'essence céleste ou divine.

On remarquera, d'autre part, la forme de cette déclaration, d'allure liturgique, sorte d'hymne d'Eglise. Je signalerai aussi à *1 Timothée*, II, 5-6 une singulière formule : « Il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ-Jésus, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous. » Je serais tenté de traduire : « Christ-Jésus en tant qu'homme », la personne

historique ayant été comme submergée dans sa véritable nature, qui est céleste ou divine.

La 1^{re} épître de S. Pierre, que nous n'attribuons pas à l'apôtre de Jésus, mais à un écrivain de la génération suivante, qui a subi l'influence de la théologie de saint Paul, parle du rachat de l'humanité « par le sang précieux de Christ en tant qu'agneau irréprochable et sans tache, déjà prédestiné avant la fondation du monde » (1 Pierre, I, 19-20); « c'est lui, dit-elle encore, qui a porté lui-même nos péchés (ceux de l'auteur et des destinataires, qui sont les chrétiens en général) en son corps, sur le bois, afin qu'ayant rompu avec le péché, nous vivions dans la justice. » (*Ibid.* II, 24). Ce n'est point le langage que les *Actes* prêtent au protagoniste du collège apostolique.

L'ensemble des écrits visés dans la présente section de notre étude est d'accord avec saint Paul sur le thème de l'expiation substitutive.

IX. — LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS DANS L'APOCALYPSE.

Nous abordons avec l'*Apocalypse de S. Jean* un écrit d'allure toute particulière, dont le sens et la composition ont donné lieu, au cours du xix^e siècle et au début du xx^e, aux controverses les plus vives.

Disons, d'abord, que nous nous refusons à y voir un monument du judéo-christianisme étroit et sectaire, qu'on a attribué trop volontiers aux premiers apôtres; c'est une œuvre libérale et d'une inspiration élevée, malgré que le plan en soit bien confus et que les défauts inhérents au genre « apocalyptique » y soient sensibles. Nous tenons ce livre, avec l'ancienne tradition, pour un produit de la fin du I^{er} siècle et n'avons qu'une confiance médiocre dans la répartition qu'on a récemment proposée de son contenu entre sources juives et chrétiennes.

Le Christ nous y apparaît sous des images, qu'on ne saurait

concilier entre elles et dont nous indiquerons l'essentiel. Il se fait voir d'abord à l'écrivain — la scène se passe sur la terre — avec des traits qui rappellent la vision qu'Ezéchiel et Daniel eurent de Jéhova lui-même (*Ezéchiel*, I, 26 suiv., *Daniel*, VII, 9 suiv.). « Je vis, dit l'auteur de l'*Apocalypse*, un être, ayant la forme humaine, revêtu d'une longue robe, ceint sur les mamelles d'une ceinture d'or; dont la tête et les cheveux étaient blancs comme la neige.... de la bouche duquel sortait un glaive acéré à deux tranchants, dont le visage était comme le soleil quand il brille dans sa force¹. » Ce personnage se déclare être « le premier et le dernier; le vivant; j'ai été mort, mais me voici vivant aux siècles des siècles; je tiens les clés de la mort et du hadès (séjour des morts) » (I, 12-18). Il est dit aussi « le commencement de la création de Dieu » (III, 14), comme aux *Colossiens*.

Ce qui importe plus encore, c'est la figure du Christ dans le ciel, sous les yeux et dans le voisinage immédiat de Jéhova. Devant le trône divin, que flanquent les chérubins, le Voyant aperçoit « un agneau se tenant comme égorgé, » c'est-à-dire un agneau vivant, se tenant sur ses pattes, mais portant à la gorge l'entaille du couteau. L'agneau reçoit des mains du Tout-Puissant le livre, fermé de sept sceaux, qu'il est seul capable de briser et qui va révéler les secrets de l'avenir (*Apoc.* V, 6 suiv.). Voilà qui est du plus haut intérêt : Jésus, le Christ, siège dans le ciel sous la figure de l'agneau égorgé, qui exprime son œuvre! On verra, dans l'*Épître aux Hébreux*, qu'il apportera lui-même le sang de son sacrifice aux pieds du Tout Puissant. Nous nageons en pleine théologie paulinienne. L'œuvre du Christ consiste essentiellement et uniquement dans son immolation, dans le sang qu'il a versé pour racheter tous les hommes (sans doute au diable) et les rendre à Dieu. C'est dans l'*Apocalypse* que se trouve la formule, chère à certaines

1) Ce glaive acéré à deux tranchants sortant de la bouche du Christ, la pointe en dehors naturellement, dénature lamentablement la physionomie historique de Jésus (cf. *Apocalypse*, XIX, 11-16).

sectes protestantes : « Ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau » (VII, 14). Par une image bien risquée, les victimes de la persécution auront pour berger l'agneau lui-même, qui les conduira dans de gras pâturages et les abreuvera aux sources d'eaux vives (VII, 13-17). Ailleurs, l'agneau est représenté debout sur la montagne de Sion à la tête de « cent quarante quatre mille rachetés de la terre », qui suivent l'agneau partout où il va (*Apocalypse*, XIV, 1-5). Il sera également question d'un « festin de noces de l'agneau », dont l'épouse est l'Eglise. « Les noces de l'agneau sont survenues, proclament des voix célestes; son épouse s'est préparée et a revêtu un fin lin d'une éclatante pureté » (XIX, 6-9).

A la fin du livre, le Christ réapparaît comme un triomphateur de l'époque, monté sur un cheval blanc, revêtu d'un vêtement teint de sang¹ et portant comme nom : *La parole de Dieu*. Mais cette « parole de Dieu », ce n'est, en aucune façon, le Logos de Philon ou de saint Jean; c'est le verbe vengeur, représenté par l'image du glaive acéré que le Christ tient entre les dents : « Les armées qui sont dans le ciel le suivaient sur des chevaux blancs, revêtues de fin lin d'une pure blancheur; et de sa bouche sort un glaive acéré, afin qu'il en frappe les nations (hostiles). Lui-même les fera paître sous une verge de fer; c'est lui qui foule le pressoir du vin capiteux de la colère du Dieu Tout-Puissant. Et il porte sur sa cuisse un nom écrit : Roi des rois et Seigneur des Seigneurs. » (*Apocalypse*, XIX, 11-16).

Il est à noter que le jugement final sera présidé par Dieu en personne et non par le Christ (XX, 11-15).

Dans la description de la Jérusalem céleste, Jéhova et le Christ sont constamment associés, par exemple dans les formules suivantes : « Le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, lui sert de temple, ainsi que l'agneau...; la gloire de Dieu l'illu-

1) Notez que ce sang n'est plus le sien, mais celui des ennemis qu'il vient de mettre en pièces.

mine et l'agneau est son flambeau...; un fleuve d'eau vive sort du trône de Dieu et de l'agneau...; le trône de Dieu et de l'agneau sera au milieu d'elle » (*Apocalypse*, XXI, 22-27. et XXII, 1-3).

Comment une personne tant soit peu versée dans l'exégèse biblique, peut-elle lire l'*Apocalypse* du Nouveau Testament sans se rendre compte que ce livre est un représentant résolu du paulinisme et de sa doctrine essentielle de l'expiation substitutive?

X. — LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX.

Les tendances pauliniennes ont trouvé leur expression, à la fois la plus éloquente et la plus rigoureuse, dans le remarquable écrit anonyme dit *Épître aux Hébreux*, lettre générale adressée à l'ensemble des vrais « israélites » ou « hébreux », c'est-à-dire des membres des communautés chrétiennes. L'œuvre peut dater des environs de l'an 80 de notre ère¹.

Le Nouveau Testament nous révèle trois théologiens éminents, qui sont saint Paul, l'écrivain des *Hébreux* et l'auteur du *IV^e Évangile*. On connaît suffisamment le premier, auquel nous ne pouvons pardonner d'avoir sacrifié le Jésus de la réalité à une conception essentiellement logique et intellectuelle, mais qui n'en est pas moins un grand esprit et une grande conscience, frémissante et douloureuse. On verra, tout à l'heure, l'effort par lequel l'*Évangile selon S. Jean*, bien que partisan de l'incarnation du demiurge et d'accord en cela avec l'école paulinienne, a ramené le christianisme sur son véritable terrain, celui de la vie, de la lumière et de la vérité émanant de la personne historique de Jésus. Mettons, pour l'ins-

1) Voyez la magistrale étude d'Eugène Ménégoz : *La théologie de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1894.

tant, en pleine clarté la *Lettre aux Hébreux* qui, tout au contraire, ramène toute la théologie au sacrifice consommé sur la croix et montre dans Jésus, à la fois, le prêtre accompli et la victime parfaite, réalisant définitivement le programme du culte mosaïque.

Nous prions ici qu'on veuille tenir compte de deux remarques, sans lesquelles notre écrit, plus que tout autre, risque d'être insuffisamment compris. La première, c'est que l'Ancien Testament est cité, généralement d'après la traduction des Septante, sans souci du texte hébreu, avec des altérations et des erreurs d'application qui le dénaturent. La seconde, c'est que l'emploi fait par les Septante du mot *Κύριος* (Kyrios), en latin Dominus, en français Seigneur, pour désigner Jéhova, prête aux plus fâcheuses confusions entre le Dieu Tout-Puissant et les personnages divers, rois, magistrats, auxquels s'applique le titre de « Seigneur ».

Dieu, dit notre épître, vient, lors de l'accomplissement des temps, de « nous parler par son Fils, qu'il a fait héritier de l'univers et par lequel il avait créé les siècles, lequel étant le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa personne et soutenant l'univers par la puissance de sa parole, a pris séance, après avoir opéré la purification des péchés, à la droite de la Majesté (suprême) dans les lieux supérieurs » (*Hébreux* I, 1-3). Ce Fils de Dieu est très supérieur aux anges, auxquels il a été prescrit de l'adorer au moment où Dieu l'introduisait, comme son premier né, dans la création. L'Écriture dit du Fils : « Ton trône, ô Dieu, subsiste pour l'éternité... Tu as haï l'iniquité; c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile de joie par dessus tes pairs. C'est toi, Seigneur, qui, au commencement, as fondé la terre, et les cieux sont l'œuvre de tes mains... ; mais toi, tu es le même et tes années ne finiront point... » (I, 6-12). Les confusions les plus graves sont ici faites entre des rois, objets de magnifiques promesses, et la personne même du Dieu créateur, de Jéhova. Tous ces textes vont, pêle-mêle, s'accumuler sur le Messie ou Christ; la divinisation du prophète

Jésus est un fait accompli et dont l'écrivain prend acte.

Un peu plus loin, nous apprenons que le fils de l'homme, ayant été pour quelque temps abaissé au-dessous des anges, a été finalement couronné de gloire et d'honneur, Dieu lui ayant soumis toutes choses. — Ce Christ ou Messie, c'est Jésus, que « nous contemplons couronné de gloire et d'honneur à cause de la mort qu'il a soufferte, lui qui a dû, par la grâce de Dieu, goûter la mort pour tous. Car il était digne de Celui, à cause duquel et par lequel toutes choses subsistent, puis qu'il voulait conduire à la gloire de nombreux fils, de rendre accompli par ses souffrances le prince de leur salut... Lui-même n'a point honte de les appeler ses frères... Ses enfants (spirituels) ayant eu en partage le sang et la chair, lui aussi y a de même participé afin que, par sa mort il anéantît celui qui possède la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable... Il devait être rendu semblable en toutes choses à ses frères, afin de pouvoir être intercesseur et de devenir, dans le service de Dieu, un grand prêtre fidèle pour faire l'expiation des péchés du peuple... » (*Hébreux* II, 5-18).

Jésus est décidément assimilé au Demiurge, au Dieu second; à ce titre il peut être appelé Dieu, sans méconnaître les droits supérieurs de Jéhova, du Père. Le Dieu second s'est fait homme; il a momentanément revêtu une forme inférieure, qui lui permettait de se substituer à l'humanité condamnée.

Jésus, supérieur aux anges qui, d'après l'opinion constante de l'époque, avaient promulgué l'ancienne loi, est en outre supérieur à Moïse, sur lequel il l'emporte de toute la différence qui existe entre le fils et le serviteur. Il est enfin un grand-prêtre, supérieur aux grands prêtres juifs, Dieu lui ayant donné un sacerdoce nouveau semblable à celui de Melchisédec, devant lequel le patriarche Abraham s'est incliné; tandis que les grands prêtres juifs sont mortels et pécheurs, Jésus est un grand prêtre immortel et sans péché. Jésus est le ministre du culte perpétuel établi dans les cieux; tandis que les prêtres du judaïsme offrent incessamment des sacrifices, qui sont insuffi-

sants pour l'expiation des péchés, Jésus a offert une fois pour toutes le sacrifice de son propre sang pour l'entière purification des pécheurs¹.

On n'a pas manqué de remarquer, tout à l'heure, cette singulière expression : « Jésus n'a pas eu honte de traiter les hommes en frères ». Voilà ce que cinquante ans de théologie et de spéculation théosophique ont fait de la personne du prophète Galiléen. On parle de lui comme d'un prince, d'un grand Seigneur, qui a adopté momentanément une condition servile, faisant le charpentier comme le futur Pierre le Grand, et qui daigne traiter avec condescendance ceux dont sa volonté l'a rapproché pour quelques mois ou pour quelques années, mais qui ne sont point de sa race, ni de son niveau. Ailleurs, on dira que « Jésus, bien qu'étant le Fils, a appris l'obéissance par les souffrances qu'il a volontairement subies » (*Hébreux*, V, 8), comme s'il pouvait se rencontrer un homme qui n'ait dû se plier, dès ses jeunes années, à l'obéissance et à la souffrance, lot commun des mortels. Or, ces conditions nécessaires de la destinée des humbles humains, notre Épître s'étonne que Jésus ait daigné s'y abaisser et elle lui en fait un titre de gloire ! En d'autres termes, la divinité du Christ a été tellement mise en vedette qu'on en est réduit à établir, non sans quelque embarras, qu'il fallait lui conserver sa qualité — au moins son apparence — d'homme, pour justifier son sacrifice expiatoire. Jésus n'est plus que l'incarnation du Dieu second, que l'apparition d'un être supérieur sous le revêtement du corps et de la chair d'ici bas.

Pour la première fois, l'*Épître aux Hébreux* apostrophe Jésus en lui donnant le titre divin : « Ton trône, *ô Dieu*, subsiste

1) Nous empruntons en partie les termes de cette analyse à la « division de l'*Épître aux Hébreux* » précédant la version du même écrit dans l'excellente traduction d'Albert Rilliet : *Les livres du Nouveau Testament*, Paris et Genève, 1860. — Dans cette même traduction on pourra se rendre compte des incroyables libertés prises par tous les écrivains du Nouveau Testament sans exception à l'égard du texte hébreu de l'Ancien Testament.

pour l'éternité; » — « *ô Dieu*, ton Dieu t'a oint au-dessus de tes pairs ». Ce sont des citations bibliques assurément, mais le mot « Dieu » n'en est pas moins là. Toutefois, nous redirons à ce propos que ce n'est point là une usurpation de la dignité suprême reconnue à Jéhova. L'identification entre le Père et le Fils serait un blasphème¹.

L'*Épître aux Hébreux* est nettement et franchement à ranger dans l'orbite de la pensée paulinienne, puisqu'elle est entièrement consacrée à justifier et à établir, par une argumentation méthodique, la valeur impayable du sacrifice accompli sur la croix : le christianisme repose exclusivement sur le fait du supplice propitiatoire, purificateur, expiatoire et rédempteur subi par le Christ Jésus au lieu et place de l'humanité coupable et condamnée.

Mais, par un retour piquant des choses d'ici bas, il se trouve que saint Paul, véritable auteur de la doctrine de l'expiation substitutive, n'est arrivé à cette trouvaille, — qui est l'explication psychologique de sa conversion, — qu'en rabaissant la loi mosaïque, qu'en la dépréciant; l'écrivain des *Hébreux*, tout au contraire, relève singulièrement le cérémonial mosaïque et toute l'économie rituelle du passé, en y cherchant les éléments fondamentaux du sacerdoce et du sacrifice définitifs et suprêmes. Donc, cette loi que saint Paul avait bonne envie de flétrir du nom de mauvaise et à laquelle il assigne un rôle plutôt fâcheux, est remise en honneur par l'un de ses plus éminents disciples !

Un trait, qui marque combien nous aurions tort de prêter aux écrivains du siècle apostolique l'homogénéité doctrinale que

1) Il ne faut donc manifester aucune hésitation à l'égard de la traduction qui convient aux passages suivants : (*Actes*, XX, 28)... paître l'Eglise du Seigneur, qu'il s'est acquise par son propre sang ; (*Romains*, IX, 5) Que Dieu soit béni aux siècles des siècles ! (*Tite*, II, 13)... l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et du Sauveur Jésus-Christ ; (*2 Pierre*, I, 1)... la justice de notre Dieu et du Sauveur Jésus-Christ. — Le titre de « Dieu » tout court ne s'applique au Christ légitimement que dans cinq passages du Nouveau Testament : *Évangile de saint Jean*, I, 1 et XX, 28 ; *1^{re} Épître de saint Jean*, V, 20 ; *Hébreux*, I, 8 et 9.

l'Église, par la suite, s'est efforcée d'établir, — fût-ce par l'emploi de la coercition, — c'est la manière dont l'*Épître aux Hébreux* expose la scène finale du drame évangélique. C'est une nouvelle entorse au système de saint Paul. Ce n'est pas, en effet, *sur la croix*, au Calvaire, à Jérusalem, que Jésus a payé la dette de l'humanité, c'est dans le ciel, dans le sanctuaire divin ; car c'est là seulement que le prêtre suprême pouvait officier et offrir le sacrifice définitif, le sacerdoce d'Aaron n'étant, ainsi que le Tabernacle du désert et que le Temple de Salomon, que des copies provisoires des réalités éternelles. « Nous possédons, dit notre épître, un grand prêtre suprême qui a pénétré au fond des cieux, Jésus, le fils de Dieu... — C'est en traversant le grand et parfait Tabernacle, qui n'est pas fait de main d'homme, c'est-à-dire qui n'appartient point à cette création-ci ; ce n'est pas avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang que le Christ est entré, une fois pour toutes, dans le (véritable) sanctuaire, pour y opérer la rançon éternelle. — Il était nécessaire, puisque les copies des réalités célestes sont purifiées (par les sacrifices mosaïques), que ces réalités célestes elles-mêmes le fussent par des victimes supérieures à celles-là ; en effet, ce n'est pas dans un sanctuaire fait de main d'homme en imitation du véritable, que le Christ a pénétré, mais dans le ciel même, afin de se présenter devant la face de Dieu à notre place » (*Hébreux*, IV, 14 ; IX, 11-12, 24-25). Il faut, sans doute, se représenter Jésus offrant à Dieu dans le ciel son propre sang, recueilli dans un bassin ou dans une coupe. C'est à quoi nous engage la visible analogie établie par saint Paul entre le sang dont il est question dans l'institution de la Cène, et la cérémonie de la conclusion de l'alliance mosaïque (1 *Corinthiens*, XI, 25 ; cf. *Exode*, XXIV, 6-8)¹.

1) Le sang de Jésus a pu être projeté sur l'autel dont il est question à l'*Apocalypse* (VIII, 3) ; il est très digne de remarque que ce dernier livre fait figurer le Christ au ciel sous la forme d'un agneau égorgé (V, 6).

XI. — LA PERSONNE ET L'ŒUVRE DE JÉSUS DANS L'ÉVANGILE
ET L'ÉPÎTRE DE SAINT JEAN.

L'*Évangile selon S. Jean* a été, de notre temps, l'objet de travaux excellents, qui ont élucidé beaucoup des délicates questions que soulèvent sa composition et son interprétation¹ ; cependant, il reste encore à préciser des points importants. Nous tiendrons l'*Évangile* et l'*Épître* pour des œuvres datant du commencement du second siècle de l'ère chrétienne et dont les auteurs ont prétendu se placer sous le patronage de l'apôtre « bien-aimé » ; cette désignation ne peut viser que l'apôtre Jean, membre du « petit collège » des disciples inséparables de leur maître.

Pseudo-Jean est un adepte résolu de la philosophie judéo-alexandrine, dont les auteurs des *Colossiens* et des *Hébreux* ont été avant lui les représentants et à l'inspiration de laquelle se rattachent, d'une manière générale, les textes des *Proverbes*, de l'*Ecclésiastique* et de la *Sapience* plus haut reproduits. Jean Réville a clairement résumé la doctrine essentielle de cette philosophie, celle du *Logos*, c'est à dire de la Raison ou de l'Intellect divin :

« Le *Logos*, dans la philosophie judéo-alexandrine, est conçu comme Être intermédiaire entre Dieu et le monde, flottant entre l'existence purement abstraite et l'existence concrète ou personnelle. — Dans la théologie chrétienne, la conception judéo-alexandrine de l'Être intermédiaire entre Dieu et le monde, est appliquée à l'apparition historique concrète de Jésus de Nazareth, de manière à substituer à l'idée juive du Messie celle du *Logos* incarné et à aboutir définitivement à la divinité absolue du *Christ-Logos* et au dogme trinitaire de l'orthodoxie

1) Voyez, entre autres, A. LOISY, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903 ; Jean RÉVILLE, *Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique*, Paris, 1902 (2^e édition). A consulter du même, l'article *Logos* dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, t. VIII, Paris, 1880.

chrétienne. » Nous ajouterons ici que traduire Logos par Parole ou Verbe avec la Vulgate et les versions françaises usuelles, est plus qu'un faux-sens; c'est un véritable contre-sens, parce que ce mot désignerait alors, non la Sagesse divine organisatrice du monde, mais la Parole créatrice de *Genèse*, 1, 3, 6, 11, 14, 20, 24, 26. Nous userons, nous-même, du terme *Intellect*, qui a l'avantage de conserver le genre du mot grec.

On a longuement discuté la question de savoir si le Logos philonien était susceptible de s'incarner. C'est se méprendre sur la philosophie alexandrine, laquelle se prête aux combinaisons les plus variées. C'est une question de mesure et de degré, dont chacun est juge.

Le mérite rare de l'auteur du *IV^e Evangile* est d'avoir fait entrer sa conception philosophique et mystique dans le cadre tracé par les *Synoptiques*. Il en est résulté une œuvre inégale, décevante par places, mais néanmoins aussi digne d'admiration pour la vie intense qui déborde de ses scènes principales, que pour les coups d'aile qui nous portent, par moments, au plus haut de la pensée humaine. Qu'on relise les récits de la guérison de l'aveugle-né et de la résurrection de Lazare (chap. IX et XI) ou qu'on médite ces formules de la religion éternelle : « L'heure vient, — elle est déjà venue, — où les véritables adorateurs adoreront le Père par l'esprit et dans la vérité; car c'est parmi ces hommes-là que le Père cherche ses adorateurs. Dieu, en effet, est esprit et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent par l'esprit et dans la vérité » (*S. Jean*, IV, 23-24)!

S'il arrive à l'historien et au critique d'avoir à réprimer parfois des mouvements d'impatience en constatant les transpositions excessives, les déformations audacieuses, infligées par Pseudo-Jean aux textes qui lui ont servi de thème, le philosophe, le théologien trouveront la plus belle des revanches dans cette constatation que, par ce détour imprévu, l'écrivain du *IV^e Evangile* a, par dessus le paulinisme et en contradiction voulue avec l'Ecole issue de l'apôtre des Gentils, rejoint la véritable pensée de Jésus, — lequel prétendait ouvrir le royaume de

Dieu, non par sa mort violente, par l'accident qui a interrompu sa carrière, mais par l'ascendant de sa vie, de son exemple, de ses actes, de sa parole et de sa personne. Ce n'est pas à Jésus mourant sur la croix qu'il faut demander la rançon de ses péchés par je ne sais quel transfert substitutif, de caractère magique et mécanique ; c'est à Jésus vivant qu'il faut demander la « résurrection », c'est à dire la communication de la vie dont il débordé ; c'est Jésus vivant, qui s'offre aux âmes de bonne volonté comme l'eau qui désaltère définitivement, comme le pain de vie qui rassasie pour l'éternité.

Cela dit, rappelons brièvement comment le *IV^e Evangile* expose et la personne et l'œuvre de Jésus.

L'Intellect, qui existait dès le début des choses, c'est-à-dire avant la création, cet Intellect qui était en Dieu et qui était Dieu, par le moyen duquel toutes choses ont été créées et en dehors duquel rien n'est venu à l'existence, cet Intellect s'est incarné, a été fait chair, a habité au milieu de nous et, — voici la grande révélation johannique, voici la négation brutale et résolue du Paulinisme —, sous cette forme humaine il a fait éclater « sa gloire parmi nous, ses disciples, la gloire du Fils unique venu d'auprès du Père, abondant en grâce et en vérité » (*S. Jean*, I, 1-14) ¹. Le Jésus humilié des *Philippiens* et de l'*Épître aux Hébreux*, est, tout au contraire, l'éclatante manifestation du Père céleste, la réalisation du divin sur la terre. Tant qu'on n'a pas compris cela, on n'entend rien au *IV^e Evangile* ; quand on lit le *IV^e Evangile* en se pénétrant de cette vérité, il devient clair et lumineux. *La vie de Jésus, d'un bout à l'autre du IV^e Evangile est une constante glorification.* — « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et redescendre sur le fils de l'homme » (I, 52). — A Cana « il manifesta sa gloire, » (II, 11). — « Celui qui vient d'en haut, dira Jean-Baptiste, est au dessus de tous... Le Père a tout mis dans la

1) Saint Jean écarte la naissance miraculeuse et, de même que *saint Marc*, fait débiter l'Évangile au ministère de Jean-Baptiste et au baptême [que celui-ci confère à Jésus].

main du Fils » (III, 31, 35). — « Mon Père n'a cessé de travailler jusqu'aujourd'hui ; moi aussi je travaille » et, sur ces mots, on l'accuse de se faire l'égal de Dieu. Il poursuit : « Quoi que fasse le Père, le Fils aussi le fait pareillement » (V, 17-19). — « L'heure vient, elle est déjà venue, où les morts entendront la voix du fils de Dieu ; ... comme le Père : la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même » (V, 25-26). — Jésus reproche à ses interlocuteurs de rechercher une gloire qu'ils se distribuent entre eux, au lieu de chercher (auprès de lui-même) « la gloire qui vient du Dieu unique » (V, 44). — « Pendant que je suis dans le monde, proclame-t-il, je suis la lumière du monde » (IX, 5). — « C'est moi, dit-il à Marthe, qui suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi vivra quand même il serait mort et tout vivant qui croit en moi ne mourra certainement jamais » (XI, 25-26). Et, dans le même récit : « Si tu crois, tu verras la gloire de Dieu » (XI, 40). — Il somme, en quelque sorte, Dieu d'attester sa divinité : « Père, glorifie ton nom ! — Une voix céleste retentit aussitôt : Oui, je l'ai déjà glorifié et je veux le glorifier encore » (XII, 28). Je laisse de côté une série de textes de signification analogue, où il est question de Jésus comme étant la lumière, et qui pivotent autour de celui-ci : « Je suis la lumière du monde ; celui qui me suit ne marchera point dans les ténèbres, mais possédera la lumière de la vie » (VIII, 12). — Lors du dernier repas pris avec ses disciples et après que le traître Judas eût quitté la salle : « Maintenant, le fils de l'homme est glorifié, et Dieu est glorifié en lui » (XIII, 31). — Et, au moment de se séparer : « Père, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie... Je t'ai glorifié sur la terre en achevant l'œuvre que tu m'avais donnée à faire ; maintenant glorifie-moi, Père, auprès de toi, de la gloire que je possédais auprès de toi avant que le monde existât, etc. » (XVII, 1-5, 22-24). Et enfin, les déclarations solennelles devant Pilate : « Tu l'as dit. En effet, je suis roi. C'est

1) En ma personne.

pour rendre témoignage à la vérité que je suis né et que je suis venu dans le monde ; quiconque appartient à la vérité, écoute ma voix » (XVIII, 37).

La carrière de Jésus n'est point un 'abaissement, mais une apo théose, — non sans doute au sens de la thaumaturgie vulgaire, qui écrase la raison et s'impose par une supériorité brutale, mais au sens de la réalisation du divin sur la terre. Assurément, soit avant, soit après l'incarnation, le Christ jouit dans le ciel d'une situation privilégiée ; mais il y est dominé par la figure du Père, principe premier des choses et leur aboutissement final. Tout au contraire, étant sur la terre, il est la manifestation de Dieu, il est Dieu. Redisons-le avec Pseudo-Jean : « Nous avons contemplé sa gloire, gloire telle que doit être celle du fils unique, qui est né du Père — De sa plénitude (de son plérôme) tous nous avons reçu grâce par dessus grâce,... la grâce, la vérité (et la lumière) étant venues par Jésus-Christ. Personne n'avait jamais vu Dieu ; le fils unique qui était dans le sein du Père, celui-là nous l'a révélé » (I, 14, 16-18).

Jésus avait été divinisé par le paulinisme, qui en faisait l'apparition d'un être céleste ou d'un Dieu second, sous la forme modeste d'un Messie souffrant et condamné au plus humiliant des supplices, — et la résurrection devenait une revanche. Mais, quelle distance entre le Père céleste et le Fils de l'homme ! Dans le *N^o Évangile*, Dieu, qui est inaccessible, ne peut pas communiquer directement avec l'humanité ; il est une entité métaphysique, reléguée dans un lointain empyrée. Le véritable Dieu, c'est l'Intellect (ou Logos) incarné ; en lui, le divin a revêtu une forme concrète. Ce n'est donc plus de *divinisation* qu'il s'agit, mais de *déification*. Si le Fils, en ce qui touche l'organisation céleste, reste l'inférieur du Père, j'oserai dire que, dans le domaine du salut, dans les rapports de la divinité avec l'homme faible et pécheur, *c'est Jésus qui est le vrai Dieu*.

Pour parfaire notre raisonnement, nous n'avons qu'à compléter par trois ou quatre citations appropriées ce qui a été rapporté tout à l'heure : — « Moi et le Père nous sommes un »

(X, 30). — « Je suis le chemin, la vérité et la vie; personne ne vient au Père que par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père; dès maintenant vous le connaissez, vous l'avez vu » (XIV, 6-7). L'un des disciples, ayant riposté un peu naïvement: « *Fais-nous voir le Père; cela nous suffira* », Jésus réplique avec autorité et sur un ton de reproche: « Depuis si longtemps que je suis avec vous, ô Philippe, tu ne me connais pas encore? *Celui qui m'a vu a vu le Père*. Comment donc peux-tu dire: Montre-nous le Père? » (XIV, 6-9 et la suite).

Au lendemain de la résurrection, Jésus se laisse traiter par Thomas de: « Mon Seigneur et mon Dieu! » et loin de l'en blâmer, il l'en félicite — en dépit d'une légère réserve — comme il avait fait pour saint Pierre le confessant pour Messie, pour Christ (*saint Matthieu*, XVI, 16-18): « Parce que tu m'as vu, tu as cru; heureux ceux qui croient sans avoir besoin de voir! » (XX, 28-29).

Ainsi l'Intellect divin, incarné dans la personne du juif galiléen Jésus de Nazareth, a tracé un sillon lumineux, qui a établi le contact du ciel et de la terre. Personne n'avait jamais vu Dieu; Dieu, sous forme humaine, est apparu dans la complète possession de ses vertus, source de vie, de grâce, de lumière, de vérité, eau qui apaise toutes les soifs, pain qui nourrit toutes les faims jusque dans l'éternité¹.

Quel rôle appartiendra, en tout ceci, à la mort ignominieuse sur la croix? La question est délicate et l'on peut s'y tromper, si l'on ne va pas tout au fond des choses.

En effet, s'il est exact de dire que, à deux reprises, le Baptiste qualifie Jésus d'« agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (*saint Jean*, I, 29, 36), — si Jésus se représente lui-même comme

1) Une petite note de tendance johannique s'est glissée, nous l'avons déjà signalé, dans le III^e et dans le I^{er} *Évangile*: « Toutes choses m'ont été remises par mon Père, et nul ne connaît le Fils, sinon le Père, etc. » (*Saint Luc*, X, 22; *saint Matthieu*, XI, 27). — L'admirable éloge de la charité (1 *Corinthiens*, XII, 31, XIII, 1-13, XIV, 1) doit également être tenu pour appartenir à une inspiration johannique; il rompt visiblement la chaîne de l'exposition.

« le bon berger donnant sa vie pour ses brebis » (X, 11), — s'il déclare qu'il « n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (XV, 13), — si l'évangéliste interprète comme une prophétie d'inspiration céleste la parole de Caïphe que : « Jésus devait mourir pour la nation » (XI, 49-52) —, le nombre et l'importance des passages à alléguer en sens contraire forment une masse autrement compacte et résistante.

Et d'abord, en contradiction avec les *Évangiles synoptiques*, l'*Évangile selon saint Jean* a biffé les déclarations, reproduites avec une si curieuse insistance, par lesquelles ceux-ci corrigeaient la proclamation de la qualité de Messie attribuée à Jésus par l'affirmation de la nécessité providentielle de sa mort ; en second lieu, Pseudo-Jean a supprimé l'institution de la Sainte Cène, qu'il a remplacée par « le lavement des pieds », dont il dit, à son tour : « Si je vous ai lavé les pieds, moi qui suis votre Maître et votre Seigneur, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres ; car je vous ai donné un exemple, afin que, comme j'ai fait pour vous, vous fassiez aussi » (XIII, 3-15)¹ ; en troisième lieu — et c'est là le point capital — la mort même sur la croix devient une *élévation*, une *exaltation*, et le repas Eucharistique, interprété par saint Paul comme une commémoration du sacrifice expiatoire du Christ, n'est plus que la communication de la vie divine par la personne vivante du Christ. Précisons ces deux points.

1° *La mort violente de Jésus est une exaltation.* — Comment n'a-t-on pas compris le ton de bravade (je ne trouve pas d'expression rendant mieux ma pensée), avec lequel Jésus riposte aux reproches qui lui sont, dès le début de son ministère, adressés à l'occasion de la purification du Temple de Jérusalem, d'où il a expulsé les vendeurs ? « Quel miracle nous fais-tu voir pour agir ainsi ? » Jésus répondit : « Détruisez ce temple ; en trois jours, je le remettrai sur pied. — Or il parlait du temple de son corps » (*saint Jean*, II, 18-22), Ainsi, dès le début de son action

1) Ce rite subsiste encore, en une certaine mesure, dans l'Église catholique.

publique, Jésus nargue ses adversaires en leur déclarant qu'ils peuvent le tuer, mais qu'il a le pouvoir de se rendre la vie à lui-même. Il le dira, en effet, beaucoup plus tard : « Personne ne m'arrache ma vie, je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre » (X, 17-18). L'Évangile joue, avec un sang-froid qui nous déconcerte, sur les dispositions matérielles du supplice de la croix. Dans cet horrible châtimement, on est élevé au dessus de terre. Cette *élévation* sera le symbole de la position éminente que le Logos va reprendre par la cessation de sa phase d'incarnation : « De même que Moïse a *élevé* le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le fils de l'homme soit *élevé*, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle (III, 14-15) ; — Lorsque vous aurez *élevé* le fils de l'homme, alors vous saurez qui je suis (VIII, 28) ; — Quand j'aurai été *élevé* de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi. (Il disait cela pour indiquer par quel genre de mort il devait mourir) » (XII, 32-33).

2° *Jésus procure le salut par la communication de la vie qui est en lui.* — C'est à l'exposition de cette vérité suprême qu'est consacré le discours fameux sur le « pain de vie » (*saint Jean*, VI, 22-65). « Le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde... Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts. C'est ici le pain qui est descendu du ciel, afin que celui qui en mange ne meure point. Je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel ; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement et le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair... Si vous ne mangez la chair du fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous-mêmes, etc. ». Ces paroles fameuses ne sont point le commentaire de la Cène paulinienne ; elles en constituent l'expresse négation. C'est Jésus vivant, du début de son ministère jusqu'à son supplice, qui est l'aliment substantiel descendu du ciel ¹.

1) M. Ménégot a, très justement, attiré mon attention sur une déclaration capitale, qui ramène la mort violente de Jésus au rôle de simple épisode : « Je

Il nous reste à compléter l'enseignement johannique par deux citations : « Dieu a aimé le monde au point de lui donner son fils unique, en sorte que tous ceux qui croiront en lui, au lieu de s'en aller à la perdition, obtiennent la vie éternelle » (III, 16). — « Je vous donne un commandement nouveau ; c'est que vous vous aimiez les uns les autres ; que, de même que je vous ai aimés, vous vous aimiez aussi les uns les autres. A ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, à savoir que vous montrerez de l'amour les uns pour les autres » (XIII, 34-35). — A l'amour de Dieu pour les hommes, au don de sa personne fait par le Christ, les hommes répondent par l'amour fraternel.

Nous nous rallions donc sans hésitation aux conclusions de Jean Réville : « La mort de Jésus n'a aucune valeur pour le salut de ses disciples dans la pensée du quatrième évangéliste... Le Christ sauve les hommes en leur communiquant Dieu par sa parole et par sa vie¹. » — Que certaines formules, rappelant le type d'enseignement paulinien, se soient glissées dans le *IV^e Évangile*, nous ne songerons point à nous en étonner ; le contraire serait invraisemblable. Ce qu'il faut admirer, en effet, sans réserve dans la grande œuvre johannique, c'est son intrépidité et son audace à verser le vin nouveau de son mysticisme dans les vieilles outres, au risque de les faire éclater.

L'Épître de saint Jean reprend la thèse de l'Évangile. Son refrain est : Aimez-vous les uns les autres. Son auteur n'a pas su, toutefois, se garder rigoureusement contre les doctrines, si répandues, concernant la mort propitiatoire du Christ². Il exalte le caractère divin de Jésus, en disant que « le fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence nécessaire pour connaître le (Dieu) Véritable », et que « nous sommes dans le (Dieu)

t'ai glorifié sur la terre en achevant l'œuvre que tu m'avais donnée à faire. » (Saint Jean, XVII, 4). Le Christ a donc achevé antérieurement à sa mort sur la croix l'œuvre, en vue de laquelle il s'était incarné.

1) *Le quatrième Évangile*, 2^e édition, pages 252-253 et 185. — Nous avouons n'être point parvenu à cette conclusion du premier coup.

2) *1^{re} Épître de saint Jean*, I, 7 ; II, 2 ; IV, 10.

Véritable en étant dans son fils Jésus-Christ, lequel est véritablement Dieu et lequel est la vie éternelle » (V, 20). Je ne vois rien dans cette formule qui dépasse la théologie du *IV^e Évangile*, pour lequel le Logos est véritablement Dieu, est un Dieu véritable¹.

XII. — CONCLUSIONS.

Nous avons achevé un long et difficile voyage d'exploration, qui nous a amené à des conclusions, parfois aussi inattendues pour nous-même qu'elles peuvent l'être pour nos lecteurs.

Nous avons parcouru les livres du Nouveau Testament en les interrogeant sur la question suivante : Que pensez-vous de la personne et de l'œuvre de Jésus de Nazareth, dit le Christ ou Messie ?

Sur ces deux points nous avons recueilli des réponses divergentes. Pour les *Actes*, pour les *Évangiles synoptiques* et pour l'*Épître de S. Jacques*, Jésus est un homme agréé de la divinité, un prophète « puissant en œuvres comme en paroles », qui a été élevé par Dieu à la dignité de Messie. Ces écrits se sont maintenus fidèlement dans les cadres de la pensée biblique, en respectant les barrières infranchissables qui séparent la Toute-Puissance céleste de l'infirmité humaine.

Il n'en est pas de même du groupe des *Épîtres pauliniennes* ou *deutéro-pauliniennes*, de la *1^{re} Épître de S. Pierre*, de l'*Apocalypse* et de l'*Épître aux Hébreux*. Jésus n'y est plus un homme comme nous. C'est un « second Adam », fruit d'une création spéciale ou incarnation du Demiurge, du Dieu second. Ce n'est plus par son enseignement et par sa vie qu'il ouvre aux fidèles le royaume de Dieu, son Père, mais par son sacrifice expiatoire sur la croix.

¹ Rappelons pour mémoire le scandaleux « faux en Écriture sainte » qui a glissé la doctrine de la Trinité à 1 *Jean*, V, 7. Les théologiens du Vatican se sont fait peu d'honneur en en prescrivant récemment le maintien.

La théologie *johannique*, acceptant sous sa formule la plus complète la thèse de l'incarnation du Demiurge, autrement dit du Logos ou Intellect divin, nie, à son tour, résolument le rôle essentiel attaché à la mort de Jésus sur le gibet d'infamie : réalisation, matérialisation de la divinité, le Christ, vivant et agissant, vide, en quelque sorte, sur les hommes bien intentionnés, le contenu des vertus qu'il concentre, à savoir la lumière, la vérité, l'amour. Pseudo-Jean rejoint ainsi, par un extraordinaire détour, la vraie pensée du christianisme primitif, si bien que la tendance paulinienne nous apparaît comme serrée entre les deux branches d'un formidable étau.

Les *Synoptiques* disaient : Dieu, père tendre et miséricordieux, ouvre ses bras au sincère repentir du pécheur : oraison dominicale, parabole de l'enfant prodigue.

Saint Paul et son école disent : Dieu, juge sévère, ne gracie le coupable qu'autant qu'il a été désintéressé lui-même. Il n'y a plus de pardon proprement dit, mais une faveur, d'ordre secondaire, par laquelle un compte particulier est admis au bénéfice de l'acquit apposé sur le compte général.

L'école johannique déclare : Dieu, résolu dans son amour à arracher le monde à la perdition, lui offre l'eau et le pain de vie dans l'incarnation de son Intellect, de sa Pensée, de sa Raison. Elle s'inscrit en faux contre la fameuse parole de l'*Épître aux Hébreux* : « Sans effusion de sang, point de pardon ! » (IX, 22)¹.

Nous avons déjà signalé comme principale source de ces incroyables déviations du mouvement de réforme provoqué par Jésus de Nazareth, la philosophie judéo-alexandrine. Mais il y faut joindre l'exemple et l'influence des pratiques rituelles en usage tant dans le monde oriental que dans l'empire gréco-romain. On sait quelle fureur, quelle frénésie de surnaturel brutal et frauduleux, secouaient les esprits et s'imposaient alors

1) Cet écrivain s'était inspiré lui-même de la déclaration fameuse de la loi mosaïque : C'est par l'âme (la vie) que le sang opère la propitiation » (*Lévitique*, XVII, 11) Voyez l'ensemble de ce passage capital.

aux masses populaires, grossières et ignorantes. On sait que les classes élevées, elles non plus, ne reculaient pas devant les répugnantes purifications usitées dans le culte de Mithra.

D'autre part, les divinations, les déifications sont à la mode. Empereurs, gouverneurs, villes, se voient attribuer les suprêmes honneurs; on les adore, on leur sacrifie. Les *Actes* rapportent, peut-être avec un peu d'exagération, que saint Paul et son compagnon Barnabé, furent, dans la ville de Lystre (Asie Mineure), pris pour Zeus et Hermès (Jupiter et Mercure); ils auraient eu quelque peine à se débarrasser de prêtres, trop empressés à leur offrir des victimes (*Actes*, XIV, 8-18). Tel était l'esprit du moment.

Parmi ces incarnations que les esprits accueillaient si volontiers à cette époque, il en était de temporaires : apparitions sans lendemain, présence momentanée de personnages divins sous les dehors de l'humanité. C'est à cette catégorie que nous semble ressortir le Christ de l'école paulinienne, chez lequel l'humanité n'est qu'un vêtement d'emprunt, adapté au personnage que doit jouer le Messie, venu sur la terre spécialement pour y mourir et pour revenir aussitôt à la vie.

Mais d'autres réalisations prenaient un caractère beaucoup plus concret. Nous en trouvons un remarquable exemple dans une curieuse étude consacrée par M. J. Toutain, de l'Ecole des Hautes études, au *Culte du crocodile dans le Fayoum*¹. Ce culte fut florissant en Égypte au cours des premiers siècles de notre ère et il nous est connu par une série d'inscriptions en langue grecque. « Les dieux, écrit M. Toutain, se succédaient dans la fonction divine. . Le crocodile, que les prêtres nourrissaient et soignaient dans le temple de Dimeh, n'était pas l'incarnation temporaire et terrestre d'une divinité supérieure; c'était bien le Dieu lui-même. — Le crocodile n'était pas seulement la représentation vivante du Dieu; c'était bien le Dieu lui-même.

1) Extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1915; les citations qu'on va lire sont empruntées aux pages 9, 14 et 21.

— La thèse soutenue par Wilcken et d'après laquelle l'animal aurait été seulement la représentation vivante du Dieu, ne saurait être admise. Le crocodile du nome Arsinoïte était Dieu pour les habitants de ce nome, comme le taureau Apis l'était pour les gens de Memphis et le taureau Mnévis pour ceux d'Héliopolis. Si étrange que nous paraisse une telle conception, surtout pour l'époque gréco-romaine et dans le pays qui fut l'un des principaux foyers de rayonnement de la civilisation alexandrine, les faits sont indéniables et il n'est point de considération psychologique, morale ou historique, qui puisse les effacer. Clément d'Alexandrie ne travestissait pas la réalité, lorsqu'il affirmait, au début du III^e siècle après J.-C., que « les habitants des divers nomes de l'Égypte adoraient des animaux. »

Les crocodiles sacrés, pas plus que les taureaux, n'avaient un caractère purement symbolique. Ils étaient des incarnations, des réalisations, des matérialisations d'une puissance divine, qui restait incommunicable à l'homme, étrangère, distante, inaccessible aux requêtes des croyants, tant qu'elle n'avait pas pris corps dans un animal, qu'on reconnaissait pour Dieu à certains signes extérieurs. Nous dirons de même du Dieu de la théologie johannique, qu'il reste inaccessible à l'homme tant qu'il ne s'est pas incarné en Jésus. Aussi Jésus est Dieu, il est le Dieu réel, celui qui a relié le ciel à la terre et la terre au ciel.

La pratique tant de l'exégèse biblique que de l'histoire comparée des religions, a, bon gré malgré, contraint la théologie moderne à s'assouplir. Toute religion, telle qu'un organisme humain, est amenée à s'assimiler des éléments nouveaux comme à éliminer des déchets. Il nous sera permis de penser que l'Eglise primitive n'a pas su opposer une résistance suffisante à la poussée des idées, des rites et des institutions du paganisme oriental et gréco-romain.

Elle y a gagné, en flattant le goût de l'époque, de réaliser rapidement de magnifiques conquêtes. Mais, tandis qu'elle se conciliait à la fois les hautes classes par ses avances à la phi-

losophie courante et les milieux populaires par ses concessions aux rites propitiatoires, elle devenait de plus en plus infidèle à l'esprit des *Ecrits prophétiques*, du *Deutéronome* et des *Psaumes*. Du prophète Jésus, elle avait fait un Dieu; elle tendait aux formules nicéenne et athanasienne de la Trinité.

Le christianisme devait payer chèrement son erreur. Quand les premières années du VII^e siècle virent surgir en Arabie, dans la personne de Mahomet, un prophète féru de l'esprit du plus strict monothéisme, il se fit un écroulement. L'Orient fut perdu pour l'Eglise, en moins de temps qu'il n'avait fallu pour faire sa conquête. Il n'a jamais été récupéré sur l'Islam.

Maurice VERNES.

LES ÉCRITURES MANICHÉENNES

CHAPITRE II¹ ÉCRITS DES MANICHÉENS

Comme les écrits de Mani, ceux de ses disciples ont été nombreux et importants. Beaucoup d'entre eux ont obtenu une très grande diffusion. On peut les répartir en trois groupes principaux. Certains étaient plutôt historiques, d'autres didactiques et plusieurs liturgiques.

I

ÉCRITS HISTORIQUES

Au premier rang se placent les textes qui racontaient la naissance ou les progrès de la nouvelle secte.

VIE DE MANI. — Toutes les sociétés religieuses se sont intéressées à la vie de leur fondateur. Les Chrétiens ont toujours fait le plus grand cas des *Evangelies* qui décrivaient la carrière de Jésus. Les Gnostiques ont eu un grand nombre d'ouvrages similaires. Déjà les Simonien en possédaient un qui exposait la doctrine et les miracles de Simon le Magicien². Plus tard, les disciples de Bardesane lisaient une Vie de leur Maître dont un abrégé nous a été conservé par Michel le Grand, Patriarche d'Antioche³.

1) Voir la *Revue*, *supra*, pp. 51-125.

2) *Préface arabe du Concile de Nicée*, dans Mansi, *Coll. Conc.* II, 1057, à compléter par Ad. Harnack, *Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maiphakat*, Leipzig, 1889, in-8°, dans les *Text. und Unters.*, t. XIX (nouv. sér.) IV, fasc. 1 b, p. 7.

3) Nau, *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue* (154-222). Paris, 1897, in-8°.

Les Manichéens instruits ne pouvaient guère ignorer ces écrits et ils ont dû s'en inspirer. Chez eux, en effet, nous trouvons des traces nombreuses d'une biographie de Mani qui rappelle sur bien des points celle du théologien d'Edesse, peut-être aussi celle du Magicien de Samarie, en même temps que celle du Christ.

Cette œuvre importante a dû paraître de bonne heure. Tout porte à croire qu'elle a été écrite par un des premiers adeptes de la nouvelle foi. Déjà l'auteur des *Actes d'Archélaus* semble la connaître. C'est d'après le témoignage de Sisinnius, « un des compagnons de Manès », qu'il prétend raconter la Vie de ce dernier¹. Et, par endroits, il utilise visiblement une tradition manichéenne tout en la déformant². Ephrem fait peut-être allusion à la même œuvre, quand il parle des enluminures dont Mani aurait orné ses livres, car il cite une phrase de lui en se référant à « un de ses disciples »³. On peut, avec beaucoup de vraisemblance, identifier cette biographie avec un livre des *Mémorables*, que l'auteur de la formule grecque d'abjuration fait intervenir après les grands écrits manichéens⁴. Le titre, en effet, semble indiquer une Vie du Maître qui était racontée par un de ses familiers comme celle de Socrate l'avait été par Xénophon dans le traité du même nom.

Le formulaire antimanichéen ne se contente pas de signaler cette œuvre. Il rapporte plusieurs détails qui doivent en provenir. Il mentionne « le père de Mani, Patekios, auteur et père du mensonge »⁵, ainsi que « sa mère Karossa »⁶, et il énumère

1) *Act. Arch.*, 51

2) V. *supra*, p. 52-56.

3) C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose*, p. XCIII.

4) P. G., I, 1468.

5) Patekios n'est, apparemment, qu'une forme grecque de Foultak, nom donné par An Nadim au père de Mani (Flügel, *Mani*, p. 83) et se rapproche beaucoup de Patricius, nom du destinataire de l'*Épître du Fondement* (Augustin, *Cont. Epist. Man.*, 14) et du chef d'une secte gnostique étroitement apparentée au Manichéisme (Philastrius, *Haer.*, 62 et Ambroisier, *In Epist. ad Timoth.*, IV, 1 ; cf. Augustin, *Cont. Advers. Leg. et Proph.*, 40 init.).

6) Karossa n'apparaît nulle part ailleurs. Son nom fait songer à

aussitôt après ses premiers disciples ¹. Photius et Pierre de Sicile donnent une énumération analogue mais plus précise. D'après eux, l'hérésiarque eut douze disciples, Sisinnius et Thomas, Bouddhas et Hermas, Adamas ou Adas et Adimante, Hierax, Héraclide et Aphtonius, Agapius, Zarouas et Gabriabius ². Déjà Augustin constate également que Manichée « eut douze Apôtres » ³. Mais il doit avoir en vue une liste quelque peu différente, car il identifie Addas et Adimante ⁴. De fait, les trois séries binaires énumérées d'abord par Photius et Pierre de Sicile s'accordent assez mal avec les deux séries ternaires qui leur font suite. Comme l'auteur des *Acta Archelai* connaît déjà la triade Addas, Thomas et Hermas ⁵, on peut conjecturer que la liste primitive comprenait quatre sections composées de trois membres. La mythologie manichéenne plaçait auprès du « Père de la Lumière » une garde de douze Eons répartis en quatre groupes ternaires ⁶. Sans doute a-t-elle voulu donner une escorte analogue au dernier des Messagers divins. Les séries binaires font penser plutôt à l'Évangile ⁷. Elles tendent à présenter Mani comme un nouveau Christ apparu ici-bas. La même tendance a été notée déjà par Augustin. D'après l'évêque d'Hippone, les Elus rapprochent la Passion de Jésus et celle de leur Maître. Ils disent que l'une a été purement apparente et l'autre bien réelle. Aussi célèbrent-ils à peine la première, tandis qu'ils fêtent la seconde avec un grand éclat ⁸. Sans faire le même rapprochement, l'auteur des *Acta Archelai* rapporte aussi un récit de la mort de Mani que nous voyons rappelé fréquemment dans la suite par les auteurs chrétiens et qu'il prétend encore

Atossa, la reine des Perses, qui passe pour avoir inventé le genre épistolaire, tant employé par Mani (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 16).

1) P. G., I, 1468.

2) Photius, *Cont. Man.*, I, 14 init. ; Pierre de Sicile, *Hist. Man.*, 16 init.

3) *De Haer.*, 46.

4) *Cont. Advers. Leg. et Proph.*, II, 41.

5) *Act. Arch.*, 11 fin. et 53 circ. med. Cf. *supra*, p. 56.

6) *Cont. Faust.*, XV, 5-6.

7) *Matt.*, X, 2-4.

8) *Cont. Epist. Man.*, 9.

tenir de Sisinnius. D'après lui, l'hérésiarque, confondu par Archélaus, étant rentré dans son pays natal, fut saisi et livré au roi de Perse, qui le fit pendre tout écorché aux portes de la capitale et qui ordonna de gonfler sa peau et de donner sa chair aux chiens ¹.

An Nadim complète ces données fragmentaires. Il a lu une biographie de Mani qui peut être identique à celle dont parlent les controversistes chrétiens. Et il en rapporte divers épisodes où il reproduit parfois textuellement le récit primitif ².

« Mani, dit-il, était fils de Fouttak Bâbak ben Abî Barzâm et provenait de la famille des Askanides..... Son père tirait son origine de Hamadân. De là, il se rendit en Babylonie et il se tint régulièrement à Al Madâin, dans la partie de la ville appelée Ctésiphon ³. En cet endroit se trouve le temple des idoles. Fouttak avait soin de s'y rendre ainsi que les autres habitants. Or, un jour, du fond du sanctuaire, une voix lui dit : « O Fouttak, ne mange pas de viande, ne bois pas de vin et tiens-toi loin des femmes. » Pendant trois jours consécutifs, la même voix se fit entendre à lui à diverses reprises. Après avoir réfléchi là-dessus, Fouttak se joignit aux gens de la contrée de Dastou Meisân, connus sous le nom de Moughasilas, ceux qui se purifient..... ⁴.

« Quand sa femme fut devenue enceinte de Mani et l'eut enfantée, prétendent les mêmes rapporteurs, elle eut sur lui de beaux songes. Elle le vit, dans la veille, comme pris par quelqu'un qui l'emportait dans l'air et qui le ramenait. L'absence durait quelquefois un jour ou deux..... ⁵.

« Plus tard, le père de Mani, s'éloignant, l'amena en un lieu

1) *Act. Arch.*, 55.

2) V. Flügel, *Mani*, p. 84-85.

3) D'après le rapport de Michel le Grand, le père de Bardesane quitta aussi son pays d'origine pour se retirer à Edesse où son fils naquit près du fleuve Bar Daïçan (F. Nau, *Une biographie inédite de Bardesane*, p. 5).

4) Cf. D. Chwolson, *Die Ssabier*, t. II, p. 543 suiv. et Flügel, *Mani*, p. 132-135.

5) Cf. Birouni, *Chronol.* trad. Sachau, p. 191. Ce trait se rattache à la théorie de l'ascension des âmes justes qui joue un grand rôle dans l'eschatologie manichéenne. (W. Bousset, *Hauptprobl. der Gnosis*, p. 313-314). Les Simonienens racontaient aussi que Simon était emporté dans les airs par un Ange (Clément, *Recogn.*, II, 7 ; *Hom.*, II, 32).

où il avait des parents¹. En dépit de sa jeunesse, Mani y fit entendre de sages paroles². Après avoir accompli sa douzième année, il reçut, selon son propre témoignage, des Révélations du Roi du Paradis de la Lumière, c'est-à-dire, selon sa propre expression, du Dieu Très-Haut. L'Ange qui les lui apporta s'appelait Eltawam, ce qui veut dire en nabatéen « le compagnon ». Cet Ange lui dit : « Abandonne cette communauté. Tu n'appartiens pas à ses adeptes. Ton rôle consiste à régler les mœurs et à réfréner les plaisirs. Mais, à cause de ta jeunesse, le temps n'est pas encore venu, pour toi, d'entrer en scène »³.

« Quand Mani eut accompli sa vingt-quatrième année, l'Ange Eltawam revint vers lui et lui dit : « Le temps est maintenant venu pour toi de paraître en public et de proclamer ta propre doctrine. » Les paroles que l'Ange Eltawam lui adressa sont les suivantes : « Salut à toi, Mani, de ma part et de la part du Seigneur qui m'a envoyé vers toi et qui t'a choisi pour son message. Il t'ordonne de t'adonner à ton enseignement et d'annoncer la joyeuse promesse de la Vérité qui vient de lui et de t'y adonner avec tout le zèle possible⁴ ».

« Mani, racontent ses disciples, fit son apparition publique le jour de l'avènement et du couronnement de Sapor, fils d'Ardaschîr. C'était un dimanche, le premier jour de Nisan et le Soleil était dans le Bélier. Il avait deux compagnons qui marchaient à sa suite et s'attachaient à sa doctrine. L'un s'appelait Schamoun (Siméon) et l'autre Zakou (Zachée)⁵. »

An Nadim ajoute que « durant quarante ans environ Mani

1) D'Edesse, le père de Bardesane, amena aussi ce dernier en une autre ville nommée Hierapolis ou Maboug, dans la maison de Koudouz, le fils du pontife (F. Nau, *Une biog. inéd.*, p. 6).

2) Les sages paroles prononcées par Mani, dans sa douzième année, rappellent les propos également pleins de sagesse tenus dans le même âge par Jésus au milieu des Docteurs de Jérusalem (*Luc.*, II, 46-47).

3) Sur ce point encore, Mani ressemble à Jésus qui, après sa douzième année, continue de mener une vie cachée auprès de ses parents (*Luc.*, II, 51).

4) C'est également dans sa vingt-cinquième année que Bardesane entendit la parole divine et fut initié aux mystères chrétiens (F. Nau, *Une biog. inéd.*, p. 6).

5) La vie des « Martyrs de Karkha », éditée par G. Hoffmann, fait aussi apparaître à côté de Mani deux de ses disciples. Mais il leur donne des noms différents, Addai et Abrkna (?) (*Auszüge aus syrischen Akten*, Leipzig, 1880, in-8°, p. 46).

parcourut divers pays ». Mais il ne raconte aucun incident de ces missions. Il se contente de noter plus loin que le nouvel Apôtre apporta sa foi dans l'Inde, la Chine et le Khorassan et que partout il laissa des disciples¹. La biographie qu'il utilise devait, au contraire, s'étendre avec complaisance sur ce sujet.

C'est là, sans doute, que se lisait la légende de l'*Evangile* manichéen « descendu du ciel », ou du « message » de l'*Ertenk* confié par Dieu à son dernier prophète². Mîrchônd, qui le rapporte à propos de ces missions, ajoute d'autres détails qui ont vraisemblablement une provenance identique : « Mani, raconte-t-il, était un peintre d'un tel talent qu'avec son doigt il pouvait, assure-t-on, décrire un cercle de cinq aunes de diamètre, dans le pourtour duquel, si on l'examinait de près, on n'arrivait pas à découvrir la moindre inégalité. Il mit au jour des tableaux merveilleux³ ». « D'après ce qu'on dit, note encore Abou 'l-Ma'âli, il tirait un trait sur un morceau de soie blanche avec une telle finesse que, si on sortait ensuite un fil après l'autre, on n'y découvrait pas la moindre trace de ce trait⁴ ».

« A son retour, reprend An Nadim, il engagea Firouz, le frère de Sapor, fils d'Ardaschir, à accepter sa doctrine. Firouz s'entremet pour l'introduire près de son frère Sapor. Quand Mani entra chez le roi, disent encore ses disciples, il portait sur ses épaules comme deux lampes brillantes⁵. Sapor, l'apercevant, lui témoigna une très haute estime et le regarda avec une considération plus grande. Il avait formé le projet de l'arrêter et de le tuer. Mais quand il se trouva devant lui, il fut intimidé, il le complimenta, il s'informa du but de sa visite et lui manifesta son intention de se convertir. Mani lui demanda, parmi bien d'autres choses, qu'en Perse et dans les autres parties du

1) V. Flügel, *Mani*, p. 85.

2) Mîrchônd, chez Kessler, *Mani*, p. 379. Cf. *supra*, p. 92.

3) Kessler, *Mani*, p. 380.

4) Kessler, *Mani*, p. 371.

5) Les deux « lampes » figurent les deux grands « Luminaires » dont Mani est le héraut (Augustin, *Cont. Faust*, XIV, 11 ; XV, 1 : *Khouastouanist*, II, 15, etc.) et entre lesquelles il a pu être représenté sur des peintures servant de base à ce récit. Elles rappellent aussi les deux disciples Schamoun et Zakou qui l'accompagnaient, d'après An Nadim, dans sa première audience (Flügel, *Mani*, p. 94, *supra*, p. 119).

royaume ses disciples fussent considérés et pussent se rendre où ils voudraient. Sapor accéda à toutes ses demandes ¹. »

Un fragment d'un récit manichéen de la même entrevue a été retrouvé à Tourfan. D'après ce texte, malheureusement fort obscur et incomplet, Mani se tient à la porte du palais. Il est annoncé à Sapor. Celui-ci fait dire qu'il vient. Puis il se purifie, car il arrive de la chasse et il se lève de table. La conversation s'engage entre le roi et le « Maître ». Ce dernier demande pourquoi il est persécuté. « J'ai juré, dit Sapor, de ne pas te laisser venir dans ce pays ». Et il expose ses griefs : Les Manichéens réprouvent la guerre et la chasse ; ils rejettent la médecine. Mais le « Maître » répond qu'il n'a jamais causé de tort à personne, que toujours, au contraire, il a fait du bien et que beaucoup de parents et de familiers du roi ont été, grâce à lui, délivrés du démon et guéris de leurs maladies ².

D'après un autre fragment de Tourfan, Sapor, le « roi des rois » avait deux frères, Mèsvan, le « Maître » et Mihirschah. Ce (dernier?) prince était hostile à la religion de « l'Apôtre de la Lumière ». Or, il possédait un jardin magnifique, qui n'avait point son pareil. Quand « l'heure du salut » fut arrivée, « l'Ange », c'est-à-dire Mani, s'y présenta. Mihirscha y ripailait joyeusement. Après des palabres dont le texte est perdu, la question suivante fut posée à Mani : « Dans le Paradis que tu célèbres peut-il y avoir un jardin aussi beau que le mien ? » Pour réfuter ce propos d'incroyant, « l'Ange » fit apparaître, « par sa puissance », le « Paradis de la Lumière », avec ses multiples divinités, et le jardin changea d'aspect. Trois heures durant Mihirschah resta en extase. Puis l'Ange posa la main sur sa tête. Alors il recouvra la conscience. Il tomba aux pieds du Messager divin et il saisit sa main droite ³. Ce personnage, dont la suite du récit décrivait, sans doute, la conversion, ne serait-il pas le même que le Firouz, frère de Sapor, dont

1) Flügel, *Mani*, p. 85. On peut se demander si cette seconde audience ne serait pas un simple dédoublement de la première, et un correctif apporté au récit du long exil de Mani.

2) F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 80-82.

3) F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 82-84.

An Nadim donne à entendre qu'il se rallia au prédicateur de la nouvelle foi et qu'il l'introduisit auprès du roi?

Abou 'l-Ma'âlî a lu un récit analogue et il en rapporte la suite, en la défigurant assez sensiblement pour ne point trahir la cause du Mazdéisme. D'après lui, Mani venait de la Chine et il s'était rendu célèbre par son talent d'orateur et de peintre, quand il se présenta devant le monarque persan afin de le convertir à sa religion. Troublé par sa faconde, Sapor douta de la foi traditionnelle. Il appela les prêtres mazdéens, qui, par la bouche de leur chef, eurent bientôt confondu l'hérétique. Alors il ordonna que ce dernier fût saisi et chassé de la cour, que sa peau fût arrachée, puis empaillée et exposée à la porte de la ville royale¹.

Ya'qoûbi rapporte les mêmes faits sous un jour assez différent. D'après le récit de l'historien arabe, dès le début de son ministère, Mani essaya de convertir Sapor et il y réussit. Pendant dix ans, le roi de Perse adhéra à la foi dualiste. Les prêtres mazdéens avaient vainement essayé de l'en détourner. Mais leur chef finit par être confronté avec Mani qu'il réduisit au silence. Sapor revint alors à la religion des Mages. Menacé de mort, l'Apôtre du Dualisme prit la fuite et s'en alla dans l'Inde. Quant à Hourmouz, successeur de Sapor, eut succédé Bahram, dont la légèreté lui faisait espérer un meilleur sort, sur l'invitation de ses disciples, il regagna la Perse. Mais il fut arrêté et confronté de nouveau avec le grand-prêtre du Mazdéisme. Invité par ce dernier à subir l'épreuve du plomb fondu, il répondit que ce serait s'associer à une « œuvre de Ténèbres ». Alors le roi ordonna de lui arracher la peau, qu'il fit empailler après en avoir séparé la tête².

Le récit de Ya'qoûbi s'accorde assez peu avec les précédents. An Nadim relève d'autres divergences : « Mani, dit-il, fut tué sous le gouvernement de Bahram, fils de Sapor. Après quoi, son corps fut crucifié, coupé en deux et suspendu aux deux portes de la ville de Dschoundisabour..... D'autres racontent que Sapor le mit en prison, mais qu'à la mort de ce roi, Bahram le délivra ; d'autres, au contraire, qu'il mourut en prison. En

2) Kessler, *Mani*, p. 373-376.

1) Kessler, *Mani*, p. 326-331.

tout cas, on ne peut douter qu'il n'ait été crucifié. D'après certains, il avait les deux jambes tordues, d'après d'autres, la jambe droite seulement..... Sa mère, selon certains, s'appelait Meis, d'après d'autres, Outachim ou Mar Mariam¹ ». Ces détails paraissent trop précis pour être empruntés à une tradition simplement orale. Il circulait donc, au ix^e siècle, diverses Vies de Mani qui se contredisaient sur bien des points.

La diversité de ces biographies tenait à celle des sectes qui en faisaient usage. Parmi ces dernières, certaines avaient une tendance rationaliste très marquée, d'autres se réclamaient uniquement de la tradition. Les premières niaient le merveilleux. Les secondes lui accordaient, au contraire, une très grande place. Birouni le note expressément : « Les disciples de Mani, dit-il, se divisent en deux camps au sujet de sa personne. Un parti affirme qu'il ne disposait pas du pouvoir de faire des miracles et raconte qu'il a enseigné que le don des miracles s'est retiré de ce monde avec le Christ et ses disciples. L'autre soutient qu'il possédait ce don des signes et des prodiges et que le roi Sapor commença de croire en lui pour avoir été élevé avec lui dans les régions supérieures et s'être tenu avec lui dans les airs entre le ciel et la terre, en d'autres termes, pour avoir constaté un de ses miracles. Le même parti ajoute qu'il avait coutume d'échapper à son entourage pour monter au ciel, qu'il y restait quelques jours et qu'il revenait ensuite vers les siens² ». Cette seconde tradition doit être la plus ancienne. Mani admettait beaucoup de merveilleux dans sa mythologie. Il concevait la vie du Christ comme un continuel prodige³. Ses disciples immédiats ne pouvaient manquer de suivre son exemple et de le regarder lui-même comme un grand thaumaturge. Sa première biographie abondait en traits miraculeux. Et c'est pour ce motif qu'elle a subi plus tard divers remaniements.

1) Flügel, *Mani*, p. 99 et 83.

2) Birouni, *Chronol.*, trad. Sachau, p. 191 et chez Kessler, *Mani*, p. 322-323.

3) V. *supra*, pp. 76, 114.

L'ARDAVIFT. — Certains écrits ont pu raconter des épisodes isolés particulièrement intéressants ou instructifs de la vie de Mani. Le fragment de catalogue manichéen découvert à Tourfan en mentionne un intitulé l'*Ardavi't*, qui paraît bien entrer dans cette catégorie¹. Deux feuillets appartenant sans doute à cette œuvre ont été exhumés dans la même région. Leur contenu, quoique très incomplet, est assez clair. Un « Apôtre » dont le nom n'est pas donné, se présente devant Ardâv, « roi de Tourân », comme un « médecin de Babylone » envoyé vers lui « par les dieux ». Il raconte comment il a miraculeusement guéri une jeune fille. Il élève le prince dans les airs où il lui pose diverses questions qui témoignent de sa haute sagesse. Finalement la noblesse de Tourân se rallie à son enseignement². Tout ici semble viser Mani. Il semble même que son nom se lisait sur le premier feuillet. Mais il n'en reste que la première lettre, précédée comme toujours du titre de *Mar* ou « Seigneur »³.

Dans un autre fragment de manuscrit, qui peut être rapproché du précédent, il est question du salut apporté au « fils de Dârâv », nom qui ressemble singulièrement à celui d'Ardâv. Un « pieux » personnage, également anonyme, se présente devant « Aboursam et Chebra ». Il se met en prière, il rend hommage au Verbe. Sur une question qui lui est posée à ce sujet, il explique qu'il adresse ses adorations et ses vœux à Jésus, que sa demande a été exaucée et que des Anges ont conduit devant lui « l'âme de Dârâv » avec le vêtement merveilleux des souverains. Alors Aboursam et Chebra tombent à ses pieds et le saluent comme leur Maître en disant qu'ils veulent que leur âme soit sauvée. La même feuille énumère douze espèces de mauvaises actions qui pourraient se rapporter au sceau du « sein », neuf qui semblent se rattacher à celui de la main et neuf autres qui concernent visiblement celui de la

1) Saleman, *Ein Bruchstück manichaeischen Schrifttums*, p. 7.

2) F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 86-87. J'intervertis, d'après le sens, l'ordre des feuillets adopté par Müller.

3) F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 88.

bouche. Peut-être devons-nous voir là une leçon donnée par l'Apôtre aux nouveaux convertis ¹.

Un autre débris de manuscrit porte en tête le nom de « Chebra » et appartient donc, sans doute, au même ouvrage. Il y est question des ordonnances relatives aux morts. Une femme les a strictement observées après le décès de son fils. Une autre les a violées, mais elle le regrette. Elle a perdu un enfant et l'a beaucoup pleuré. Elle ne savait pas qu'en versant des larmes sur son corps elle tuait son âme. Maintenant elle le sait et ne veut plus pleurer. Un homme de Dieu reçoit son aveu ainsi que ses promesses. Et il implore pour elle le pardon et la faveur du ciel ². L'ensemble de l'œuvre décrivait, sans nul doute, une mission manichéenne.

HISTOIRE DES IMAMS DE BABYLONE. — A la *Vie* de Mani devait se rattacher une histoire de ses premiers disciples, qui la continuait comme les *Actes des Apôtres* continuent l'Évangile. An Nadim a aussi connu une œuvre de ce genre. Il en donne un résumé rapide et il en reproduit parfois les propres termes : « Selon le rapport des Manichéens, dit-il, quand Mani s'éleva dans le Paradis de la Lumière, il laissa préalablement Sis après lui en qualité d'imam. Ce disciple garda la religion de Dieu dans sa pureté jusqu'à la mort. Puis les autres Imams se la transmirent l'un à l'autre. Aucune diversité d'opinions ne se fit jour parmi eux jusqu'à ce que parut une secte schismatique connue sous le nom de Dênâvars qui se donna son propre imam et lui voua l'obéissance ». An Nadim raconte ensuite comment sur cette première secte se greffa celle de Miklas, continuée par Bouzourmihr, par Iazdanbacht, par Abou-'Ali Sa'id et Nasr ben Hourmouzd de Samarkand ³. Il suit donc la tradition officielle des « Orthodoxes » de Babylone.

1) F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 88-90. Ici encore, j'intervertis la pagination du manuscrit adopté par Müller.

2) F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 91-92. Le texte est très obscur et l'interprétation que j'en donne demeure hypothétique. La défense de pleurer les morts, bien conforme à l'esprit du Manichéisme et de tout Gnosticisme, se retrouve très nette chez les Mandéens (W. Brandt, *Mand. Rel.*, p. 80).

3) Flügel, *Mani*, p. 97-99.

LES ACTES DE MAR AMOU. — Les dissidents devaient avoir aussi leur histoire. Justement plusieurs manuscrits de Tourfan racontent l'apostolat d'un certain Mar Amou, « seigneur Amou », une fois qualifié de « mozak », qui aurait évangélisé les régions de l'Oxus, celles où s'organisa le schisme des Dênâvars.

Dans l'un de ces textes, l'Apôtre lui-même raconte comment il a pénétré dans ces contrées :

« L'Esprit des frontières du Khorassan, dit-il, se montra sous la forme d'une jeune fille. Il me demanda : « Amou, que fais-tu ? D'où es-tu venu ? » Je répondis « Je suis un croyant, un disciple de Mani, l'Apôtre ». Il me dit : « Je ne te reçois pas. Retourne d'où tu es venu ». Et il disparut. Alors moi, Amou, je restai deux jours en invocation devant le soleil. Et l'Ange m'apparut et il me dit : « N'aie pas peur ¹ ».....

Dans un autre manuscrit, Mar Amou mène la vie errante du missionnaire. Le charme de sa parole lui attire la faveur de la foule. Il traverse une ville en demandant l'aumône. Et il arrive devant un temple que garde un magicien. Celui-ci l'interroge et une conversation s'engage :

« Qui es-tu ? A quel titre viens-tu chez nous ? — Je viens chez vous comme un pur croyant, répond l'Apôtre. Je veux répandre chez vous la loi divine. — Ce temple vous appartient, reprend le magicien. Etablis-toi ici. — Explique-moi ces trois voies, demanda Mar Amou. Le magicien s'est dit : « Cet homme est un étranger, son ambition le perdra et il me sera utile. Mais Mar Amou déjoue ses projets ² ».

A la suite du même texte, après une importante lacune, un personnage anonyme s'étant trouvé témoin d'une scène dont le récit nous manque, dit à son père : « Ceci est un mauvais présage ». Il descend un peu et il voit un troupeau de biches qui ont chassé un cerf « à cause de son imprudente conduite ». A cette vue, il s'assombrit encore et fait entendre à nouveau de tristes réflexions. Il continue de descendre et il trouve des

1) F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 30.

2) A. Von Le Coq, *Türk. Mün.*, I, 33-34.

gens qui mangent du poisson et qui jettent à l'eau leur seau tentateur où la gent aquatique vient s'entasser et se faire prendre. Une nouvelle lacune nous empêche de savoir quelles pensées chagrines ce troisième spectacle lui suggère. Plus loin apparaît un poulailler dont le propriétaire, un « amari » (?) a fait sortir tous les volatiles pour leur donner du grain. Les poules sont bien portantes mais non les coqs. Le témoin de la scène est aussi un « amari ». Lui aussi a un poulailler. Et chez lui les coqs sont bien portants, mais non les poules. Il s'en étonne à juste titre¹. Le fragment s'arrête là. L'ensemble du récit tend, sans doute, à montrer que le monde est plein de maux. Il sert à établir la thèse des deux Principes. Par là, il se rattache encore très vraisemblablement à la prédication de Mar Amou.

LE LIVRE DE BOUCOU KHAN. — Comme les habitants du Khorassan, les Ouïgours ont eu entre les mains un récit détaillé de leur conversion manichéenne. L'inscription de Karabalgassoun, érigée dans le premier quart du ix^e siècle, racontait comment en 763 leur qaghan amena de Lo Yan ou Ho-nan-fou, sur les bords de l'Orkhon des religieux manichéens dont la prédication obtint un grand succès et dont la religion fut bientôt officiellement adoptée². Autour de cette histoire très simple et naturelle se forma plus tard une légende qui faisait du nouveau Constantin un personnage transcendant et qui lui attribuait des exploits merveilleux. Dans le *Tarikh Djihan Kushai*, ou Histoire des « conquérants du monde », écrit entre 1252 et 1283, Alai eddin Djouveni la rapporte incidemment, en faisant remarquer qu'elle se trouve consignée dans les « livres des Ouïgours » et en ajoutant, sans doute par erreur, que, sous le règne du Khan Ogotaï, des lettrés chinois la lurent en leur langue sur une grande table de pierre découverte à Ordou Balic

1) Von Le Coq, *Türk. Man.*, I, 35-37. Dans un autre manuscrit de Tourfan (*ibid.*, p. 24, l. 5), le qualificatif d'*amari* est donné à Mani lui-même. Sur le rôle des poissons et des poules chez les Sabéens, voir Birouni. *Chronologie*, chez Kessler, *Mani*, p. 311.

2) V. Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, pp. 190-192.

ou Karabalgassoun¹. L'analyse qu'en donne l'historien musulman vaut d'être reproduite :

«A Coumlandjou, lieu situé au confluent des rivières Tongola et Sélinga, qui prennent leur source dans les monts Caracouroum, il y avait deux arbres voisins, l'un appelé *fistouc*, semblable au pin, toujours vert comme le cyprès, et dont les fruits sont des cônes, l'autre un pin sauvage. Entre ces deux arbres, on vit paraître une butte sur laquelle descendait une lumière céleste. Cette butte croissait de jour en jour. Témoins de ce prodige, les Ouïgours s'en approchaient avec respect. Il en sortait des sons harmonieux, semblables au chant humain. Toutes les nuits, elle était éclairée d'une vive lumière, à la distance de trente pas. Lorsqu'elle fut parvenue au terme de sa grossesse, une porte s'ouvrit, laissant voir cinq huttes séparées, semblables à des tentes, au-dessus desquelles était tendu un filet d'argent ; dans chacune était assis un enfant allaité au moyen d'un tube suspendu dans sa bouche². Les chefs des tribus,

1) D'Ohsson, *Histoire des Mongols*, La Haye, 1834, t. I, p. 430. Djouveni ne mentionne cette pierre que d'une façon incidente, au cours d'un récit basé sur les « livres des Ouïgours » où il insère mal à propos des renseignements purement personnels sur les ruines d'Ordou-Balic. Il parle dans la suite comme s'il ne faisait plus qu'analyser l'inscription déchiffrée par les « comes », mais rien ne montre qu'il ait pu lire lui-même l'inscription ou qu'il ait eu entre les mains la traduction des « comes ». Sans doute ne devons-nous voir dans sa façon de s'exprimer qu'un artifice littéraire destiné à mettre dans la narration une certaine unité. A la fin, il se dément lui-même, car il déclare n'avoir rapporté que la centième partie des mensonges débités par les « livres ouïgours ». La pierre gravée qu'il a connue est, sans doute, celle qui a été récemment étudiée par Radloff et Schlegel, puis par Chavannes et Pelliot, (*Journ. Asiat.*, 1913, p. 190-196). Mais celle-ci ne parlait point de la naissance miraculeuse du qaghan ni de sa conquête du Turkestan (V. Jos. Marquart, *Guvaini's Bericht über die Bekehrung der Uiguren*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, 1912, p. 497). Et elle racontait d'une façon sensiblement différente la conversion manichéenne des Ouïgours.

2) On doit se représenter cette butte comme une excroissance venue sur la racine ou sur le tronc d'un des arbres. Djouveni lui-même le donne à entendre. Il rapporte plus loin que les deux arbres furent vénérés par les cinq enfants comme les auteurs de leurs jours. Et il présente le premier seulement comme doué d'une bonne nature. Le *Yuan shi*, histoire des Mongols, composée dans la seconde moitié du xiii^e siècle, par des lettrés chinois, rapporte la même légende d'une

frappés d'étonnement, venaient admirer et adorer cette merveille¹.

« Dès que les cinq enfants eurent été exposés au contact de l'air, ils commencèrent à se mouvoir et bientôt ils sortirent de leurs cellules. On leur donna des nourrices. Lorsqu'ils furent en état de parler, ils demandèrent leur père et mère ; on leur montra les deux arbres ; ils allèrent leur rendre les respects que les enfants doivent aux auteurs de leurs jours. Ces arbres, prenant la parole, leur recommandèrent d'acquérir les qualités les plus estimables et leur souhaitèrent une longue vie avec une éternelle renommée.

« Les cinq enfants étaient traités par les peuples de cette contrée avec le respect qu'on rend aux fils des rois. L'aîné fut nommé *Souncour-tékin*, le second *Coutour-tékin*, le troisième *Boucac-tékin*, le quatrième *Or-tékin* et le cinquième *Boucour-tékin*. Les Ouïgours, persuadés qu'ils étaient envoyés du ciel, résolurent de prendre l'un d'eux pour leur souverain. Boucou leur paraissait celui qui était doué de plus de beauté, d'esprit et de capacité ; il savait, d'ailleurs, toutes les langues ; les Ouïgours le choisirent pour leur Khan et l'installèrent sur le trône au milieu d'une grande fête. Ce prince fit régner la justice ; il vit augmenter le nombre de ses sujets. Dieu lui envoya trois corbeaux qui savaient toutes les langues ; de quelque part qu'il désirât des nouvelles, ils allaient lui en chercher.

« Une nuit, Boucou-Khan, étant couché dans sa tente, fut éveillé par une ombre, sous la forme d'une jeune fille ; saisi de frayeur, il feignit de dormir. La nuit suivante, il eût la même apparition ; la troisième, par le conseil de son ministre, il suivit ce fantôme féminin jusqu'à une montagne appelée *Cout-tag*, où ils s'entretenirent ensemble jusqu'à l'aurore. Cette ombre revint chaque nuit pendant sept ans six mois et 22 jours ;

façon plus simple : « Dans une nuit, dit-il, une lumière surnaturelle descendit sur un arbre qui se trouvait entre deux rivières. Les habitants du voisinage s'y rendirent et trouvèrent l'arbre enflé comme le ventre d'une femme enceinte. Après neuf mois et dix jours, il accoucha d'un garçon ». (D'Ohsson, *loc. cit.*, p. 439 ; cf. E. Bretschneider, *Mediaeval Resarches from Eastern Asiatic sources*, London, 1888, in-8°, p. 247.

1) Djouveni ajoute plus loin : « Un de mes amis m'a raconté avoir lu dans un livre que les deux arbres dont il a été parlé avaient été creusés par un homme qui y cacha ses enfants et y plaça des lumières ; ensuite, il amena des personnes pour voir ce prodige et il fut le premier à rendre un culte à ces arbres, entraînant les autres à suivre son exemple » (D'Ohsson, *loc. cit.*, p. 435). Cette explication rationaliste est, évidemment, bien postérieure à la légende.

et, chaque nuit, ils allaient converser ensemble dans le même lieu. La dernière fois qu'ils s'y virent, en prenant congé de Boucou-Khan, la jeune fille lui dit : « Le monde entier de « l'orient à l'occident, sera sous ton empire ; prépare-toi à « accomplir ta destinée et gouverne bien tes peuples. » Alors Boucou rassembla ses armées ; il envoya trois cent mille hommes, sous le commandement de son frère Souncour-tékin, dans le pays des Mongols et des Kirguises ; cent mille hommes, avec Countour-tékin, vers le Tangoute ; un égal nombre, avec Boucac-tékin, contre le Khitaï et laissa son quatrième frère à sa place dans sa résidence. Les armées revinrent de tous ces pays avec d'immenses dépouilles et amenèrent un grand nombre de captifs sur les rives de l'Orkhon, où il bâtirent la ville d'*Ordou-balic* ; elles avaient soumis tout l'Orient.

« A cette époque, Boucou-Khan eut un nouveau songe ; il vit un homme vêtu d'habits blancs et tenant à la main un bâton de la même couleur, qui lui donna un morceau de jade, de la forme d'un pin et lui dit : « Si tu peux conserver cette « pierre, tu domineras sur les quatre régions du globe ». Son ministre eut le même songe. Dès le lendemain, Boucou-Khan fit des préparatifs militaires, puis il marcha vers l'Occident. Arrivé dans le Turkestan, il vit une belle plaine bien arrosée, offrant de gras pâturages ; il y établit sa résidence et y établit la ville de *Bela-Sagoun*, qu'on appelle maintenant *Gou-Balic*. Ses armées, qu'il envoya de tous les côtés, lui conquièrent, dans l'espace de douze ans, tous les pays de la terre. Elles pénétrèrent jusque dans une région dont les naturels sont conformés comme les brutes et apprirent qu'au delà il n'y avait plus d'habitants. Alors ils s'en retournèrent emmenant les rois de tous les pays qui offrirent des présents à Boucou. Ce prince les accueillit honorablement, excepté le souverain de l'Inde, qu'il ne voulut pas admettre en sa présence à cause de sa laideur. Il imposa à chacun d'eux un tribut et leur permit de retourner dans leurs Etats. Après avoir terminé ces grandes entreprises, Boucou-Khan quitta sa résidence (*Bela-Sagoun*) pour retourner dans son pays natal.

« Quant à la religion des Ouïgours, ils avaient alors des magiciens appelés « *comes* », comme les Mongols en ont encore aujourd'hui.....¹. Les Ouïgours envoyèrent demander au Khan de Khitaï, pays d'idolâtrie, de ces gens qu'on appelle *noumis*².

1) La description des *comes*, qui se lit dans la suite du texte, montre que Djouveni a ici en vue les chamanes.

2) L'*idolâtrie* est ici désignée par le mot *butparasti*, qui désigne, au sens propre, le culte de Bouddha. La traduction donnée par d'Ohsson

A leur arrivée, les Ouïgours firent disputer les ministres des deux religions, dans le dessein de s'en tenir à celle qui remporterait la victoire. Les *noumis* se mirent à lire leur livre sacré appelé *noum* ; c'est leur code de morale, recueils de fables, de récits et de bons préceptes dignes d'être enseignés par tous les envoyés célestes, où, entre autres choses, il est recommandé de ne nuire à personne, pas même aux animaux, et de rendre le bien pour le mal..... Les idolâtres lurent donc quelques morceaux de leur *noum* et les came restèrent interdits. Alors les Ouïgours embrassèrent l'idolâtrie des premiers, et, de tous les idolâtres de l'Orient, il n'y en a point de plus ennemis de l'islamisme que ceux-là.

« Enfin Boukou-Khan fut heureux jusqu'à la fin de sa vie ¹ ».

Toute cette légende est visiblement inspirée par le Manichéisme. Les « deux Arbres » du début rappellent ceux qui ont été décrits par Mani dans son livre des *Deux Racines* ou des *Principes* ⁴. Le rayon fécondant qu'on voit briller la nuit au milieu d'eux fait songer à la Lumière qui luit dans les Ténèbres et qui, seule, donne la véritable Vie ⁵. Les « cinq enfants », miraculeusement engendrés se rattachent aux cinq attributs du Dieu suprême, aux cinq fils de l'Homme Primitif, aux cinq auxiliaires de l'Esprit puissant ⁶. La « forme de jeune fille »

est seulement approximative. Le texte porte : « Il y avait en Chine un Bouddhiste qui envoya au Khan un messenger et demanda des *noumis* ». Marquart propose avec raison de lire : « Il y avait en Chine un Bouddhiste à qui le Khan envoya un messenger et demanda des *noumis* ». (*Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, 1912, p. 489). Le khan dont il s'agit ici n'est pas désigné d'une façon précise. Mais ce ne peut être que Boucou, puisqu'aucun autre n'a été nommé après lui. La suite du texte le donne d'ailleurs clairement à entendre, car Djouveni ajoute, en guise de conclusion, que « Boucou-Khan fut heureux jusqu'à la fin de sa vie ».

1) D'Ohsson, *op. cit.*, I, p. 430-435.

2) V. *supra*, p. 77 et 82. Après une assez longue digression, Djouveni ajoute, en parlant des Ouïgours : « Les arbres en question furent placés dans leurs temples » (d'Ohsson, *loc. cit.*, p. 435). Cette remarque a dû être inspirée par les peintures qui ornaient les églises des Manichéens. Beaucoup figuraient sans doute les deux Principes sous la forme traditionnelle de deux Arbres dont l'un portait en lui les cinq attributs du Père de la Lumière et l'autre les cinq éléments du Prince des Ténèbres.

3) V. *supra*, p. 110-111.

4) V. *supra*, p. 62.

qui apparaît la nuit au roi Boucou peut être rapprochée de celle qui se montre à Mar Amou sur la frontière du Khorassan¹ ; l'une et l'autre sont vraisemblablement des manifestations de la « Vierge de la Lumière » que d'autres textes nous décrivent présidant sur la barque lunaire à la libération des âmes². L'homme « vêtu d'habits blancs et tenant à la main un bâton de la même couleur », que le souverain voit aussi en songe, pourrait bien figurer Mani, dont les disciples se présentent avec les mêmes caractéristiques à travers les documents chinois ou sur les fresques de Tourfan³. Enfin, le *noum*, apporté de Chine par des *comes* ou des religieux, n'est autre que le Manichéisme, introduit dans le royaume de l'Orkhon par des Elus de Lo-*yang*⁴. Le Boucou de Djouveni est donc bien le même personnage que le monarque Ouïgour de 763 mentionné par l'inscription de Karabalgassoun⁵.

1) V. *supra*, p. 236.

2) *Act. Arch.*, 8 et 11 ; Theodoret, *Haer. fab. comp.*, I, 26 ; *Form. gr. d'abjur.* P. G., I, 1461, 1464 ; F. W. K. Müller, *Handschr. Reste*, p. 25 et 102.

3) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 262, not. 1 ; 333, not. 1, 310 et 340.

4) Le mot *noum*, plus exactement *nom*, dérive du grec *nomos*. Dans le *Khoulastouanist*, il sert à désigner la Loi manichéenne (V. *infra*, p. 283).

5) Cependant le texte chinois de l'inscription, le seul qui ait pu être déchiffré d'une façon sûre, ne donne pas ce nom au monarque Ouïgour. Il l'appelle tângrida gut bulmys il tutmys alp Külüg (bilga qaghan) (Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 187). Les mêmes appellations reparaissent plus complètes dans un fragment turc de Tourfan, où le « bilga ouïgour qaghan » est finalement qualifié de « zahag'i mâni, émanation de Mani » (Müller, *Uigantica*, II, 93). Mais ce sont là de simples titres. Le nom du roi demeure mystérieux. D'après des historiens chinois, le conquérant Ouïgour de Lo-*yang* s'appelait Meou-yu. Peut-être faut-il voir là une corruption de Bô gü (Chavannes et Pelliot, *loc. cit.*, p. 187, note 1 fin). Ce dernier nom a été déchiffré sur un fragment du texte soghdien de l'inscription de Karabalgassoun (F. W. K. Müller, *Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, 1909, p. 728). Mais le contexte, très endommagé, ne permet pas de voir s'il s'agit du même personnage.

La légende a dû se constituer dans les régions du Turkestan, où elle fait très gratuitement apparaître Boucou. Elle n'a sans doute pris corps qu'assez tardivement, car la ville de Bela-Sagoum ou Gou-Balic, dont elle raconte la formation, n'apparaît dans les textes historiques qu'à partir de la seconde moitié du x^e siècle¹. Elle a, d'ailleurs, subi diverses transformations, dont nous pouvons relever la trace jusque dans le rapport de Djouvni². Ces changements même témoignent, à leur façon, de la vogue considérable dont elle a joui. Elle était si vivace dans le pays des Ouïgours, qu'elle s'y est conservée en partie, même après l'invasion de l'Islam. On en retrouve des vestiges très nets dans la légende de la naissance miraculeuse de Saijid Ali Arslan, sans doute identique avec Aboul Hasan Ali Arslan, un martyr de l'Islam mort peu avant l'an 1000³. Mais aucune trace n'en a encore été signalée à Tourfan⁴.

II

ÉCRITS DIDACTIQUES

Si variés et si populaires qu'aient pu être les textes historiques du Manichéisme, ils n'égalent point en nombre ni en importance les œuvres doctrinales qui ont pris naissance dans le même milieu. Les sectes gnostiques professaient avant tout une certaine foi. Aussi cultivaient-elles de préférence le genre didactique. Et chacune, en durant, éprouvait le besoin d'adapter

1) Marquart, *loc. cit.*, p. 487.

2) V. *supra*, p. 239, not. 1 et 241, not. 2.

3) Marquart, *loc. cit.*, p. 495.

4) Von Le Coq a cru reconnaître un fragment de l'histoire de Boucou sur un feuillet détaché d'un livre manichéen où on voit le « Boughough, le qaghan divin des Ouïgours » se rendant à Chotscho pour conférer avec « le Mozak » sur la nomination de trois Makhistaks (*Ein manichäische Buch Fragment aus Chotscho* dans le *Festschrift Wilh. Thomsen*, Leipzig, 1912, in-8°, p. 147 et les notes p. 149-151). Mais l'hypothèse est, en elle-même, très contestable (Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 187 fin de la note 1 ; cf. p. 196, not. 1). Et le contexte, malheureusement fort endommagé, ne paraît pas la favoriser.

sa tradition à l'esprit du temps et de la présenter sous des formes plus jeunes. Après Marcion, l'auteur des *Antithèses*, son disciple Apelles avait rédigé plusieurs autres traités et Prépon avait écrit dans le même sens contre de nouveaux hérétiques. A l'école de Bardesane, le théologien d'Edesse, s'était formée une pléiade d'écrivains qui avaient encore travaillé à compléter son œuvre. Les Manichéens devaient suivre d'autant mieux ces exemples que leur Maître avait touché à tous les sujets et que leur Eglise allait se répandre en toutes sortes de pays et subsister pendant plus de mille ans.

ECRITS D'ADDAS. — De tous les auteurs qui ont paru chez eux le plus ancien peut-être et, en tous cas, le plus connu et le plus important est cet Addas que les *Actes d'Archélaüs* nous présentent comme le premier missionnaire de Mani¹. Déjà l'auteur des *Actes* paraît renseigné sur son activité littéraire. C'est par un de ses disciples, par un certain Turbo, personnage d'ailleurs inconnu et sans doute fictif, qu'il fait exposer la doctrine de l'hérésiarque². De plus, il l'associe lui-même à Thomas et à Hermas³, deux noms célèbres en Orient, dont l'un rappelle un *Evangile* apocryphe très répandu⁴ et l'autre le livre du *Pasteur*⁵. Mais l'auteur du *Pasteur* se présentait comme un des 70 disciples du Christ et le *Thomas* de l'*Evangile* comme un membre du Collège Apostolique. Dans les *Actes des Martyrs de Karcha*, Addas lui-même, le premier compagnon de Mani, est appelé Addaï⁶, comme le fondateur présumé de l'Eglise d'Edesse, en qui une légende très ancienne a vu un disciple de Jésus ou même l'Apôtre Thaddée⁷, et sous le patronage

1) *Act. Arch.*, 12 fin., 53 circ. med.

2) *Act. Arch.*, 4.

3) *Act. Arch.*, 12 fin., 53 circ. med.

4) Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, VI, 31 ; Timothée de Constantinople, *De recept. Haer.* P. G., LXXXVI, 21.

5) F. W. K. Müller, *Eine Hermas Stelle in manichäische Version*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des sciences de Berlin, 1905, p. 1077-1083.

6) Georg. Hoffmann, *Auszüge aus Syrischen Akten Persischer Martyrer*, Leipzig, 1880, 8°, p. 46.

7) Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, 13 ; II, 1, et autres témoins très nombreux

duquel un écrit important, la *Doctrina Addei*, circulait, dès le iv^e siècle, parmi les Catholiques¹. Son nom risque fort d'être un pur pseudonyme, emprunté, comme les précédents, à des milieux chrétiens.

Il offre une ressemblance assez étroite avec celui d'Ado, que Théodore bar Khôni présente comme le fondateur de la secte des Mandéens². L'auteur des *Scholies* fait vivre ce dernier personnage dans l'Adiabène et, semble-t-il, assez longtemps après Mani. Mais les indications biographiques, très maigres et inconsistantes, qu'il donne à son sujet sentent la légende. Il lui attribue six frères. Or, sur ces six, quatre, tout au moins, portent des noms très voisins de ceux que la religion mandéenne attribue à des divinités astrales³. Dans ces conditions, il y a bien des chances pour que le septième, Ado lui-même, ait été aussi un Dieu du Ciel, appartenant au système théologique des sept planètes, si familier aux Gnostiques. Son nom, dérivé du radical Aden, qui veut dire le Maître, le « Seigneur »⁴, est étroitement apparenté à celui d'Adonaï qui est donné au Soleil par les Mandéens⁵. Ces derniers, dont le nom est synonyme de « Gnostiques », faisaient consister la religion dans la Science du Bien. Ils concevaient donc Ado, Adonaï ou Addaï comme un soleil intelligible qui éclaire les âmes. Mani a été formé à leur école chez les « Moughtasilas », qui se rattachaient au même groupe. Et il a longtemps professé leurs croyances dont il a d'ailleurs toujours gardé de nombreux éléments. Dès lors, il était assez naturel de faire professer sa propre doctrine par ce Maître vénéré et transcendant qui personnifiait la sagesse.

indiqués dans le *Dict. de théol. cath.*, I, 69-73, art. *Abgar*, par Parisot. et chez Rubens Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse*, Paris, 1891, ch. V. *La Légende d'Abgar II les légendes qui y ont été rattachées*.

1) Publié par G. Philipps et W. Wright, la *Doctrina of Addai the Apostle*, Londres, 1876, in-8°.

2) H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Paris, 1899, 8°, p. 224-225.

3) H. Pognon, *op. cit.*, p. 11. Cf. Kessler, art. *Mandaer*, dans la *Realencyclopädie* de Hauck, 3^e édit., t. XII, p. 160.

4) Kessler, *loc. cit.*, p. 160.

5) Braudt, *Mandaïche Religion*, Leipzig, 1889, in-8°, p. 126.

En fait, d'après un texte de Photius, Héraclien de Chalcédoine a connu des « écrits d'Addas » qui exposaient le Manichéisme et qui avaient été réfutés par Titus de Bostra et par Diodore de Tarse. Il a même expressément mentionné dans son œuvre l'un d'entre eux, le *Boisseau*, et noté que Diodore de Tarse l'avait réfuté dans les sept premiers livres de sa critique antimanichéenne¹. D'après ses indications, cette œuvre avait le même objet que l'*Évangile vivant* de Mani. Elle étudiait donc la vie du Christ et son enseignement. Peut-être tirait-elle son titre du texte de Matthieu (V, 15) où on lit que « la lumière ne doit pas être mise sous le boisseau mais sur le chandelier ». C'est elle, sans doute, que Titus de Bostra prend à partie dans le dernier de ses quatre livres, où il fait l'apologie du Nouveau Testament. Celle qu'il vise dans le premier livre devait plutôt se rapprocher des *Principes* de Mani, car l'exposé qu'il fait de la dogmatique manichéenne paraît se rattacher à ce dernier ouvrage². Peut-être, dans ses autres livres, a-t-il en vue d'autres écrits du même cycle. Il se pourrait aussi que le résumé de la foi de Mani fait par Turbo, « disciple d'Addas », au début des *Actes d'Archélaüs*, ait la même origine³. En tout cas, l'expression employée par Héraclien de Chalcédoine, d'après Photius, au sujet des « écrits d'Addas » combattus par Titus, donne à penser que ceux-ci étaient assez nombreux.

Selon le même témoignage, Diodore de Tarse pensa bien réfuter l'*Évangile vivant* de Mani, bien qu'il se fût attaqué seulement au *Boisseau* d'Addas. Et Titus de Bostra commit la même méprise. Il crut réfuter Mani. Or, il polémiqua plutôt contre Addas⁴. Pour qu'une telle confusion fût possible, il fallait que l'œuvre du disciple ressemblât singulièrement à celle du Maître. Des textes de Titus de Bostra montrent qu'entre l'une et l'autre existaient, en effet, les rapports les plus étroits. Ce polémiste cite indifféremment Mani⁵, la tradition manichéenne⁶

1) Photius, *Biblioth.*, *Cod.* 85.

2) V. *supra*, pp. 73-75.

3) *Act. Arch.*, 7-11.

4) Photius, *Biblioth.*, *Cod.* 85.

5) *Cont. Man.*, I, 5, 12, 13, 14, etc.

6) *Cont. Man.*, I, 9, 11.

et plus précisément « l'auteur qui a mis par écrit la doctrine de Manès ¹ ». Une fois, il note que c'est à cet auteur qu'il a emprunté ce qu'il a dit de l'hérésiarque ², ce qui ne l'empêcha pas de citer un peu plus loin l'hérésiarque lui-même ³. Ailleurs, à propos d'une autre citation, il déclare ne pas savoir si le texte allégué est du Maître ou du disciple : « Voici, dit-il, les propres termes soit de Manès, soit d'un autre d'entre ses partisans, qui a écrit le chapitre de la formation humaine ⁴ ».

LE TRAITÉ DE TOUEN HOUANG.— La solution de cette énigme littéraire nous est donnée, semble-t-il, par le traité manichéen de Touen houang conservé à Pékin ⁵. Ce traité, en effet, se présente comme l'œuvre commune de Mani et d'un de ses disciples, nommé Ato, que les remarques précédentes permettent d'identifier très vraisemblablement avec Addas ⁶. Dans les premières lignes, qui ont été détruites, le Maître était, sans doute, décrit assis au milieu d'une assemblée de pieux fidèles auxquels il exposait sa Loi. Au début du texte qui nous est parvenu, Ato, s'étant détaché du groupe, lui pose respectueusement cette question, à son sens, essentielle : « La nature primitive du corps charnel est-elle simple ou double ? » Puis il se retire pour reprendre sa place et écouter respectueusement la réponse du Maître qui remplit le reste de l'ouvrage ⁷. A la fin, seulement, les fidèles rassemblés prennent la parole pour célébrer en chœur la sagesse de l'Envoyé divin ⁸. L'écrit s'offre sous une forme telle qu'on pourrait se demander, à l'exemple de Titus de Bostra, s'il est de Mani ou d'Ato.

Son contenu est essentiellement manichéen. Et c'est pour cela qu'il a pu être mis dans la bouche de « l'Envoyé de la Lumière ». Il semble fait de morceaux disparates, qui, tout en traitant le

1) *Cont. Man.* I, 17, *circ. fin.* ; cf. *ibid.* 14.

2) *Cont. Man.* I, 17, *fin.*

3) *Cont. Man.* I, 18, *circ. fin.*

4) *Cont. Man.* III, *circ. init.*

5) V. *supra*, p. 83 et 96-97.

6) L'identification a déjà été proposée par MM. Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 501, not. 2.

7) *Journ. Asiat.*, 1911, p. 508-509.

8) *Journ. Asiat.*, 1911, p. 585-589.

même sujet, l'envisagent à des points de vue différents et exploitent des images assez dissemblables. D'autre part, ces morceaux semblent empruntés à divers écrits de Mani qu'ils citent ou qu'ils résument.

Un premier fragment s'applique à montrer que le monde a été organisé par Tsing-fong (l'Esprit Puissant) et Chan-mou (la Mère de Vie) avec le mélange du Bien et du Mal résultant de la lutte primitive et que l'homme en est une miniature faite par Lou-Yi (Saklas) et Ye-lo-Yang (Nébroël) et présentant une combinaison analogue de bons et de mauvais éléments ¹. Or, tel était le thème général du *Trésor de Mani* ² dont toute cette partie pourrait bien n'être qu'un résumé.

Brusquement un nouveau morceau explique qu'un « Envoyé de la Lumière », venant dans le monde, met tous ses soins à séparer les bons éléments des mauvais avec le concours du « démon affamé » et de son « feu violent », comme un orfèvre qui fait fondre du minerai d'or pour arracher le métal précieux à sa gangue grossière ³. Mani devait exposer la même idée dans son *Shâpourakân*, où il parlait des Messagers divins venus avant lui ⁴ et de la façon dont les Elus libèrent progressivement la substance divine en digérant les aliments qui leur sont apportés ⁵.

Un troisième fragment passe sans transition à une idée nouvelle. Il distingue deux « nuits obscures », dont l'une symbolise le Royaume primitif des Ténèbres avec le corps charnel qui en provient, l'autre l'œuvre des Démons révoltés avec les mauvaises natures déposées par eux dans l'organisme. Puis il décrit « trois jours », dont un représente « le Vénérable de la Lumière, du Monde de la Lumière pure », c'est-à-dire le Dieu suprême. « Père de la Grandeur », un autre « le Soleil rond et complet », c'est-à-dire le « Fils », identifié ailleurs avec le grand Luminaire, le troisième « la grande force de Sou-lou-cha-lo-yi », c'est-à-dire

1) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 510-534.

2) Ya'qûbi, chez Kessler, *Mani*, p. 304. Cf. *supra*, p. 93-97.

3) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 535-539.

4) Birouni, *Chronol.*, trad. Sachau, p. 209. V. *supra*, p. 104.

5) Augustin, *De mor. Man.*, 52 ; *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12, etc.

de Srosharay, le « puissant » et le « saint », qui se présente ici comme le substitut de l'Esprit divin ¹. Sans doute avons-nous là un résumé du chapitre xvi^e du livre des *Mystères*, qui, d'après la table des matières donnée par An Nadim, s'intitulait « *Des trois jours* » ².

Un quatrième morceau traite aussitôt après de la lutte du « vieil homme » et de « l'homme nouveau ». Il montre tour à tour le premier triomphant du second et le second l'emportant sur le premier, en ce qui regarde la pensée, le sentiment, la réflexion, l'intellect et le raisonnement ³. Il s'adresse à « l'homme qui entre en religion » ⁴ et finit en traçant le tableau du « Dênâvar » ou du Parfait Manichéen ⁵. Par là, il fait penser au livre de Mani mentionné et résumé par An Nadim, qui exposait les *Préceptes pour les Auditeurs et pour les Elus* ⁶.

A la fin de ce texte et à propos des Dênâvars, en qui résident « le Père de la Lumière, le Fils de la Lumière et le Vent de la Loi pure », ou l'Esprit divin, se trouvent citées quelques phrases d'un écrit intitulé le *Ying louen King*, livre de la roue des rétributions ⁷. Le titre a une signification nettement eschatologique. Un écrit du même genre apparaît dans une œuvre du xii^e siècle, le *T'ong tche*, qui mentionne, à côté de traités astrologiques d'origine ou d'inspiration étrangère, le *Ying louen sin tschao* ou *Eclaircissements sur la roue des rétributions*, par Tsiang Kiuan King, en trois chapitres ⁸. Ces *Eclaircissements* pouvaient être un commentaire du livre invoqué dans le traité manichéen. Leurs divisions étaient alors calquées sur celles de l'ouvrage commenté. Comme le *Shâpourakân* avait aussi trois chapitres, comme il traitait de la destinée des âmes et du rôle que jouent les astres dans leur libération, comme enfin

1) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 540-545.

2) Flügel, *Mani*, p. 102. V. *supra*, p. 68.

3) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 546-555.

4) *Ibid.*, p. 551.

5) *Ibid.*, p. 554-555.

6) V. *supra*, p. 104-108.

7) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 555-556.

8) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 104-105, not. 1.

son titre primitif n'eût offert aucun sens à des lecteurs chinois¹, on peut se demander si ce n'est pas lui qui se trouve désigné sous le titre de *Ying louen King*.

Immédiatement après la citation de ce dernier ouvrage et toujours à propos des Elus en qui résident les personnes divines, se trouvent rapportées deux phrases d'un autre écrit intitulé le *Ning wan King* ou *livre de l'apaisement universel*². A cause de la confusion facile et constatée ailleurs des caractères *wan* et *sseu*, ce nouveau livre est, sans doute, identique avec un *Ning sseu King* ou *livre de Ning sseu*?, qui se trouve mentionné sur une liste d'ouvrages chrétiens faisant suite à un traité nestorien, un *Eloge de la sainte Trinité*, découvert à Touen houang par la mission Pelliot³. La liste mentionne, à côté du « *livre du saint roi David* » et de « *l'Evangile* », au moins un autre ouvrage manichéen, le *San tsi King* ou *livre des Trois Moments*. Une note finale du manuscrit nous apprend qu'elle énumère les œuvres traduites en chinois par King-tsing, c'est-à-dire par le moine Adam, d'origine persane, auteur d'une inscription nestorienne, découverte à Si-ngan-fou en 1625 et rédigée en 781. C'est donc vers cette dernière date que le livre de *Ning wan* ou de *Ning sseu* serait passé dans la langue chinoise⁴. Malheureusement son contenu demeure mystérieux comme son titre. On peut seulement conjecturer, d'après les remarques qui précèdent, qu'il comptait aussi parmi les œuvres de Mani.

Aussitôt après la citation qui en est faite commence brusquement un nouveau fragment très important, qui décrit l'œuvre réalisée jadis par le « Grand Envoyé » de la « Lumière bienfaisante », ou de l'Esprit divin, c'est-à-dire d'après le contexte, par Jésus⁵. Celui-ci, étant entré dans le monde, détruisit la Ville

1) V. *supra*, p. 99-100.

2) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 556.

3) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 136, note.

4) *Ibid.*, p. 134, note et 136-137 note.

5) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 556. Pour l'identification proposée du « Grand Envoyé » et de Jésus, voir aussi p. 566. Pour celle de la « Lumière bienfaisante » et de l'Esprit divin, voir la fin de la citation du *Ning wan King*, p. 556.

du Mal et fonda la Cité du Bien ¹. Il abattit les cinq Arbres mauvais de la pensée, du sentiment, de la réflexion, de l'intellect et du raisonnement et planta 5 Arbres bons correspondants ², au milieu desquels il établit la pitié comme un roi et la bonne foi comme une reine ³. Puis il fit paraître les « trois grands jours bienfaisants » et il leur soumit les « deux nuits obscures » ⁴. Les 12 heures du premier de ces jours, symbolisant les 12 Dominations qui entourent le Père de la Grandeur dans le Royaume de la Lumière, sont le Grand Roi, la Sagesse, la Vie constante, la Joie, le Zèle, la Vérité, la Foi, la Patience, la Pensée droite, l'Action méritoire, l'Uniformité du cœur, la Lumière totale ⁵. En brillant sur la pensée, sur le sentiment, sur la réflexion, sur l'intellect et sur le raisonnement, elles leur font produire des fruits nouveaux dont le détail est ensuite donné ⁶. Cette dernière partie, qui est la plus développée et la plus cohérente, développe, depuis le commencement jusqu'à la fin, une même image, celle des Arbres du Bien et du Mal. Par là, elle se rattache étroitement au livre des *Deux Racines* ou des *Deux Principes*, qui était tout entier consacré à ce même sujet et qui exposait en détail l'œuvre rédemptrice de Jésus ⁷. Peut-être n'en est-elle qu'une reproduction partielle.

En somme, l'ensemble du traité est essentiellement manichéen. Il expose la pure doctrine de Mani, dans la forme qui lui a été donnée par son auteur. Mais il en dégage la quintessence. Il se présente comme un recueil de morceaux choisis, très variés et très denses, consacrés à un même sujet et animés d'un même esprit. Par là, et malgré ses répétitions et ses incohérences, il permet de comprendre comment l'œuvre présumée d'Ato, d'Addo ou d'Addaï a été intimement associée à celle de Mani.

1) *Ibid.*, p. 556-559. Cf. p. 566-567.

2) *Ibid.*, p. 559-563.

3) *Ibid.*, p. 563-565.

4) *Ibid.*, p. 565-568.

5) *Ibid.*, p. 568-569.

6) *Ibid.*, p. 569-585.

7) V. *supra*, p. 75-80.

L'ŒUVRE D'ADIMANTE. — D'après Augustin, Addas était aussi connu sous le nom d'Adimante¹. Cette affirmation très nette d'un esprit avisé, qui a beaucoup lu et étudié les écrits manichéens, est d'un grand poids et il n'y a aucune raison de la mettre en doute. Elle n'a rien d'invraisemblable, car on a pu fort bien donner à Addas le surnom d'Adimante, qui veut dire « intrépide » et qui convenait soit à son apostolat, soit à sa dialectique. Par ailleurs, elle cadre très bien avec les renseignements que nous possédons sur le personnage visé par l'évêque d'Hippone.

Fauste de Milève déclare expressément, au début de son œuvre, que, pour lui et pour ses coreligionnaires, « après le bienheureux Père Manichée, Adimante est le seul auquel on doive s'attacher »². La formule latine d'abjuration du Manichéen Prosper, converti au Catholicisme, constate également que, d'après la croyance des hérétiques, « l'Esprit Paraclet » serait venu « en Manes ou en Adimante ». Et, après avoir anathématisé Manès, elle anathématise également « Adimante, tous ses disciples et sectateurs et quiconque croit que l'Esprit Paraclet est venu en lui »³. De telles expressions ne se comprendraient guère si le personnage dont il s'agit n'avait été connu que sous le nom d'Adimante. Dans ce cas, en effet, malgré la grande vogue que lui attribuent les textes précédents, il semblerait avoir été presque universellement ignoré par les écrivains orientaux. Seuls les auteurs anonymes des deux formules grecques d'abjuration et les premiers historiens du Paulicianisme parlent de lui⁴. Encore le placent-ils à côté d'un Adimante, Adam, ou Adante dont le nom se rapproche de celui d'Addas⁵.

1) *Cont. Advers. Leg. et Prophet.*, II, 42.

2) *Cont. Faust.*, I, 2. Cf. Augustin, *Cont. Adim.*, XII, 2, *init.* Quem magnum Doctorem istius sectae fuisse commemorant.

3) P. L., LXV, 25-26.

4) Voir P. G., 1321 (1^{re} formule grecque d'abjuration).

I, 1468 (2^{me} formule grecque d'abjuration).

CII, 41 (Photius).

CIV, 1265 (Pierre de Sicile).

5) La 1^{re} formule d'abjuration et Pierre de Sicile parlent d'Adante, la 2^{me} formule d'Adam, Photius d'Adamante.

Et ils ajoutent que son maître « l'envoya en diverses contrées prêcher l'hérésie », ce qui s'accorde très bien avec l'apostolat attribué à Addas par l'auteur des *Actes d'Archelaus*¹. Tout s'explique parfaitement si les deux personnages sont identiques.

La seconde formule grecque d'abjuration parle en un autre endroit d'un « écrit d'Addas et Adimante contre Moïse et les autres Prophètes »². Augustin a connu la même œuvre. Il parle de traités attribués à Adimante qui combattaient la Loi et les Prophètes et qui leur opposaient l'Évangile et l'Apôtre³. Il en a même fait une critique minutieuse quoique inachevée dans son *Contra Adimantum Manichaei discipulum* où il expose en détail les antithèses signalées par son adversaire avant de les résoudre⁴. L'évêque d'Hippone a eu aussi entre les mains un manuscrit trouvé sur le bord de la mer par quelques fidèles de son Eglise et contenant un traité anonyme dont l'auteur se réclamait, vers la fin, d'un certain Patricius et critiquait la Loi et les Prophètes au nom de l'Évangile et de l'Apôtre⁵. Et il s'est demandé si ce n'est pas une œuvre d'Adimante⁶.

A la suite de ce dernier traité venait le début d'un travail analogue attribué en propres termes à « Adimante, disciple de Manichée, dont le prénom (ou le propre nom?) était Addas et destiné à montrer que la chair n'a point été faite par Dieu »⁷. Le sujet de ce dernier travail, dont Augustin n'a vu que l'exorde,

1) *Act. Arch.*, 11 et 53.

2) *P. G.*, I, 1468.

3) *Retr.*, I, 22, 1, *init.*

4) *P. L.*, XLII, 129-172.

5) *Cont. Advers. Leg. et Prophet.*, I, 1 et II, 41. Un contemporain d'Augustin, Philastre de Brescia, présente ce Patricius, immédiatement après Mani comme un hérétique qui vécut à Rome, se fit des disciples et leur enseigna que la chair ne vient pas de Dieu, mais du Diable et doit être combattue de toute façon (*De Haer.*, 62). L'Ambrosiaster le nomme avec les Marcionites et les Manichéens (*In I Tim.*, IV, 1). Le nom de Patricius ressemble singulièrement à celui de Patticius à qui Mani avait dédié l'*Épître du Fondement* pour répondre à ses questions concernant la naissance d'Adam, c'est-à-dire la nature du corps (V. *supra*, p. 109-110).

6) *Cont. Advers. Leg. et Prophet.*, II, 42.

7) *Cont. Advers. Leg. et Prophet.*, II, 42.

s'accorde exactement avec celui du traité manichéen de Touen houang et on peut se demander si les deux œuvres n'étaient pas identiques. Ce simple rapprochement suffit à montrer comment, selon l'expression des polémistes byzantins, mais en un sens tout autre, Addas a prêché la foi de Mani en des contrées diverses.

HEPTALOGUE D'AGAPIUS. — Immédiatement après « l'écrit d'Addas et d'Adimante contre Moïse et les autres Prophètes », la seconde formule grecque d'abjuration mentionne « l'*Heptalogue* d'Agapius » ¹. D'après son titre, ce dernier ouvrage était divisé en sept livres. Peut-être résumait-il les sept grands traités de Mani. Il apparaît chez Timothée de Constantinople ² et dans la première formule grecque d'abjuration ³ entre le livre des *Mystères* et celui des *Prières*. Il devait donc jouir d'une assez grande vogue et prendre rang parmi les Ecritures manichéennes.

Photius a lu du même auteur une œuvre en 23 livres et une autre en 102 chapitres dédiées à une femme de sa secte, du nom d'Uranie ⁴. D'après l'analyse qu'il en donne dans sa *Bibliothèque*, Agapius y soutenait des doctrines très peu conformes à l'orthodoxie chrétienne, bien qu'il s'y donnât comme un disciple du Christ. Il admettait deux Principes contraires, Dieu et la Matière ou le Diable, qui se trouvaient mêlés dans le monde et dans l'homme et dont l'opposition pouvait seule expliquer celle de l'Ancien Testament et du Nouveau. Il professait le dogme trinitaire, mais en l'appliquant dans un sens eunomien. Il proclamait la divinité du Christ. Seulement il interprétait d'une façon fort hétérodoxe toutes les manifestations de son humanité, son baptême et sa passion, sa mort et sa résurrection, son dernier avènement et enfin sa vie eucharistique. Aussi attaquait-il vigoureusement le culte de Marie, tout en affectant de le défendre. Il adressait des hymnes au Soleil et à la Lune, qu'il regardait comme des dieux intelligibles ou même

1) P. G., I, 1468.

2) P. G., LXXVI, 21.

3) P. G., C, 1321.

4) *Biblioth. Cod.*, 179, P. G., CIII, 521.

à l'Air dont il faisait aussi une divinité et qu'il présentait sous la forme d'une colonne et d'un homme. Par contre, il affectait beaucoup de mépris pour le feu et la terre. Il interdisait l'usage de la viande et du vin, ainsi que les rapports sexuels. Enfin il enseignait que les âmes justes iraient s'absorber en Dieu, que celles des pêcheurs endurcis tomberaient dans la région du feu et des ténèbres et que celles qui auraient mené une vie moyenne et imparfaite retourneraient dans d'autres corps.

Comme Photius le fait remarquer ¹, ces doctrines se rattachent étroitement à celles de Mani. Elles semblent même directement empruntées à plusieurs de ses grands traités. Le début fait songer aux *Principes*, la fin au *Shâpourakân*. Mais l'ensemble se montre fortement pénétré d'hellénisme. Agapius empruntait beaucoup de ses rêveries à la « superstition des Grecs » ². Il se réclamait des grands philosophes et surtout de Platon ³. Enfin, sans être un grand écrivain et bien que son style fût parfois négligé et trivial, il s'exprimait d'une façon assez heureuse. Il excellait surtout à raconter et à décrire ⁴. Ainsi s'explique le succès de son œuvre. La seconde formule grecque d'abjuration donne à entendre qu'il a été un contemporain de Mani, car elle le compte parmi les premiers disciples de l'hérésiarque ⁵. Mais son attestation manque de garantie.

THÉOSOPHIE D'ARISTOCRITE. — A la suite de l'*Heptalogie* d'Agapius, le même document signale « le livre d'Aristocrite intitulé *Théosophie* » ⁶. Bien qu'il le suppose connu, il en résume brièvement la doctrine : « Dans cet écrit, dit-il, l'auteur s'efforce de montrer que le Judaïsme, l'Hellénisme, le Christianisme et le Manichéisme professent une seule et même doctrine. Et, afin d'avoir l'air de dire la vérité, il s'attaque à Manès lui-même comme à un homme pervers » ⁷.

1) *Loc. cit fin.*

2) Photius, *loc. cit.*, P. G., CIII, 524, D.

3) *Ibid.*, C, 525, A.

4) *Ibid.*, C, 525, B.

5) P. G., I, 1468, B.

6) P. G., I, 1468, A.

7) P. G., I, 1468 A.

Un tel qualificatif paraît étrange. A première vue, on ne conçoit pas qu'Aristocrite, écrivant pour montrer que les doctrines manichéennes s'accordent avec celles des Hellènes, des Juifs et des Chrétiens, ait cru devoir en dénoncer l'auteur. Mais on ne comprendrait pas davantage que la formule grecque d'abjuration eût inventé un tel détail, plutôt favorable à l'écrit condamné. La critique de Mani devait bien se lire dans la *Théosophie*. Elle pouvait y avoir été insérée tardivement par quelqu'un de ces Pauliciens, qui, d'après Photius, anathémisaient volontiers leur Maître pour pouvoir se dérober plus aisément aux poursuites légales¹. Mais elle pouvait aussi y avoir été introduite par l'auteur lui-même, qui, vivant déjà dans un temps de persécution, avait recours au même expédient pour garantir son œuvre.

La remarque initiale du texte cité s'accorde bien avec cette interprétation. Si Aristocrite s'attachait à montrer que les doctrines manichéennes s'accordent avec celles des Hellènes, des Juifs et des Chrétiens, c'est sans doute parce qu'il sentait le besoin de les justifier du crime d'hérésie et d'en atténuer l'originalité pour les faire entrer dans le cadre des traditions reçues. Sans doute citait-il moins Mani que les divers auteurs sous le couvert desquels il s'efforçait de faire passer sa croyance. La *Théosophie* devait être un recueil de témoignages anciens et respectés tendant à établir et à légitimer la foi dualiste.

Justement un écrit de ce genre, portant le même nom et comprenant quatre livres est signalé et analysé en partie dans un petit opuscule intitulé *Oracles des dieux helléniques*, qui a été édité en grec, d'après plusieurs anciens manuscrits, par Karl Buresch²: « Le livre, y est-il dit, a été appelé *Théosophie*, soit parce que c'est en puisant près de Dieu sa sagesse que l'auteur a pu le composer, soit parce que l'écrit disserte sur la sagesse divine, soit plutôt parce que les Hellènes ont exercé la sagesse sur Dieu, comme lui-même le dit dans le

1) *Cont. Man.*, I, 8, *circ. init.* et 16 *circ. fin.*

2) Karl Buresch, *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig, 1889, in-8°, p. 89 et suiv. Cf. *ibid.*, p. 56.

*Prologue*¹ ». A ce propos sont rapportées quelques phrases qui devaient se lire au début de l'ouvrage :

« Etant rentré en moi-même, j'ai considéré souvent l'abondance de la *Théosophie*. Faisant couler la Gnose comme d'une source continue, elle s'est répandue sur les Hellènes et les Barbares sans se montrer pour aucun d'eux jalouse de leur salut. Car « aucun Dieu n'est malveillant pour les hommes », dit Platon. Et la Sagesse : « Tu ménages toutes choses parce que tout est tien, ô Maître ami des âmes, et que ton esprit immortel est en tout² ».

Selon le même document, l'auteur expliquait encore dans ce *Prologue* qu'il allait exposer « les Oracles des dieux helléniques et les théologies des Sages de la Grèce ou de l'Égypte, ainsi que celles des Sibylles qui s'accordent avec le but de la divine Ecriture ». Dans le premier livre et dans les deux suivants, il réalisait ce programme. Dans le quatrième, il rappelait, en outre, « les sentences d'un certain Hystaspe, roi des Perses ou des Chaldéens ». Chemin faisant, il citait aussi des textes apocryphes apparentés au Nouveau Testament, tels que le *Testament du Seigneur*, les *Constitutions des Saints Apôtres*, la *Naissance et l'Assomption de la Vierge*³.

L'analyse de la *Théosophie* qui nous est donnée dans les *Oracles des dieux helléniques* n'en vise donc, d'après son titre même, qu'une partie assez restreinte. Elle donne, d'ailleurs, plus qu'elle ne promet. Tour à tour, elle reproduit non seulement des textes prophétiques attribués à Apollon, à Hermès, à la Sibylle, mais encore des *Hymnes* d'Orphée, des extraits de Platon, Antisthène, Euripide, Ménandre, Simonide, Timon, Porphyre, Syrien, ainsi que des passages de l'Ancien Testament. D'après le rapporteur, ces diverses citations montrent « tantôt l'Auteur et Gouverneur de l'univers, tantôt la Triade toute simple en une déité », en d'autres termes, elles restent dans le cadre de l'orthodoxie chrétienne⁴. Mais une étude un

1) *Oracles*, n° 5, chez Karl Buresch, *Klaros*, p. 95-96.

2) *Oracles*, n° 6, *op. cit.*, p. 96.

3) *Oracles*, n°s 1 et 2, *op. cit.*, p. 94.

4) *Oracles*, n° 1, *fin.*, *op. cit.*, p. 94.

peu attentive montre, au contraire, que toutes tendent directement, quoique discrètement, à confirmer l'enseignement de Mani. Elles en constituent comme un doublet fait pour les amateurs de vieilles traditions.

Par une curieuse coïncidence, il est dit, en tête des *Oracles*, que l'auteur de la *Théosophie* déclare avoir déjà écrit sept autres livres sur la « vraie foi »¹. Comme, pour Aristocrite, la « vraie foi » est le Manichéisme, les « sept livres » qui l'exposaient devaient avoir le même objet et la même division que l'*Heptateuque* d'Agapius et se confondaient vraisemblablement avec lui. De là vient que l'*Heptateuque* et la *Théosophie* se trouvent associés dans la formule grecque d'abjuration.

Du moment où les deux traités appartiennent à un même auteur, ils s'identifient apparemment avec les deux ouvrages d'Agapius dont parle la *Bibliothèque* de Photius. Ce dernier attribue à l'un 23 chapitres et à l'autre 102². Mais cette division est parfaitement conciliable avec celle des 7 et des 4 livres mentionnés dans les *Oracles helléniques*. D'ailleurs, dans son analyse de la *Théosophie*, l'auteur des *Oracles* ne suit pas l'ordre des livres ; il procède par sections et il en compte jusqu'à 91. Si ce dernier chiffre ne coïncide pas avec celui que donne Photius pour le second ouvrage, c'est peut-être simplement parce que le manuscrit est incomplet, car il s'interrompt brusquement, peut-être aussi parce qu'il ne reproduit qu'une partie de la *Théosophie*, car il n'y relève, conformément à son titre, que les « Oracles de l'hellénisme » et il ne cite, par exemple, aucune des Prophéties d'Hystaspe.

D'autre part, si l'*Heptateuque* et la *Théosophie* viennent du même auteur, les noms d'Agapius et d'Aristocrite sont des pseudonymes, comme celui d'Uranie, la destinataire des deux ouvrages dont parle Photius. Ils s'expliquent par le contenu des deux écrits. Uranie représente l'âme céleste, qui, venant de Dieu, aspire à retourner vers lui. De même Agapius personifie la charité chrétienne qui lui montre le chemin en l'initiant à la sagesse. Et Aristocrite symbolise, à son tour, le critique

1) *Oracles*, n° 1, init., op. cit., p. 94

2) *Bibl., Cod.*, 179, init.

avisé, qui, de l'erreur elle-même, sait dégager la pure vérité.

C'est donc par erreur que les textes antimanichéens présentent ces personnages purement figuratifs comme deux Apôtres de Mani. En réalité, l'auteur qui se cache derrière les deux pseudonymes a vécu longtemps après l'hérésiarque. D'après le résumé de son œuvre qui nous est donné dans les *Oracles des dieux helléniques*, lui-même le donne clairement à entendre :

« A la fin (de la *Théosophie*), il a placé la Chronique très sommaire du livre, qui va d'Adam jusqu'aux temps de Zénon et dans laquelle il affirme avec beaucoup de force qu'après l'avènement de la 6.000^e année viendra l'achèvement : « Comme il est écrit, dit-il, que mille ans sont devant le Seigneur comme un jour (*Psalm.* LXXXIX, 4), et que Dieu, ayant fait le monde en six jours, se reposa le septième, il faut absolument qu'après le cours de six millénaires, qui correspondent aux six jours, l'univers connaisse le repos. C'est pour cela que le Christ, s'étant fait homme, dans la 500^e année du cinquième millénaire, a dit que la dernière heure est venue *Matt.* XX, 9. Cf. *1 Johan*, II, 18) ¹ ».

Comme le gouvernement de Zénon se place entre les années 464 et 491, c'est dans cet intervalle que l'ouvrage aura été rédigé. L'attitude résolument hostile prise alors par le pouvoir impérial à l'égard des Manichéens explique assez pourquoi l'auteur a jugé bon de se dissimuler. La littérature du temps permet aussi de mieux comprendre la forme et l'esprit de l'ouvrage. Elle témoigne, comme la vie politique, d'un grand épuisement. On ne produit plus guère d'œuvres originales. On vit sur le passé et les meilleurs auteurs ne font le plus souvent qu'en extraire la « substantifique moëlle » pour l'adapter aux besoins et aux goûts de leurs contemporains. A ce point de vue, la *Théosophie* offre d'étroites analogies avec les écrits de Syrien qu'elle invoque d'ailleurs expressément ², et avec ceux d'Enée de Gaza, comme aussi avec l'*Exhortation aux Gentils* du Pseudo-Justin, qui peut avoir été rédigée vers la même époque ³.

1) *Oracles*, n° 2, fin. et 3, *op. cit.*, p. 95.

2) *Oracles*, n° 50.

3) Cf. Karl Buresch., *op. cit.*, p. 91.

L'auteur devait appartenir à l'Égypte, car il en signale plusieurs villes d'une façon précise. Ses citations bibliques s'accordent avec l'*Alexandrinus*¹. Son maître Syrien était d'Alexandrie. Nous savons, d'ailleurs, que les Manichéens ont été nombreux dans cette ville et la région avoisinante. Plusieurs de leurs autres Ecritures y ont aussi paru.

LES COMMENTAIRES D'HIÉRAKAS, HÉRACLIDE ET APHTONIUS. — Après Agapius et Aristocrite, les deux formules grecques d'abjuration, ainsi que Photius et Pierre de Sicile mentionnent parmi les disciples de Mani « Hierakas, Héraclide et Aptonius, les commentateurs et exégètes de ses écrits »². Ces trois auteurs, ainsi étroitement associés, paraissent avoir été contemporains et compatriotes. Leur activité littéraire a dû s'exercer au cours du iv^e siècle dans la vallée du Nil.

Le premier est, sans doute, identique avec un personnage du même nom qu'Epiphane présente immédiatement après Mani dans son *Panarion*³. D'après l'évêque de Salamine, cet hérétique vécut en Égypte, à Léontopolis, où il atteignit un âge très avancé⁴. Jusqu'à son dernier jour, il fut un calligraphe distingué et il copia de nombreux manuscrits⁵. Lui-même composa divers ouvrages, soit en grec, soit en égyptien ou en copte. Il écrivit notamment un *Héxaméron*, d'un caractère mythique très accusé et divers autres commentaires de l'Écriture, ainsi qu'un grand nombre de *Psaumes* d'un nouveau genre⁶.

Ses doctrines eurent un grand succès et furent même admises par la plupart des moines de l'Égypte⁷. Or, il professait un Christianisme peu orthodoxe. Très versé dans la connaissance de la Bible, il l'interprétait à sa façon⁸. Ainsi, il expliquait que

1) Cf. Karl Buresch, *loc. cit.*

2) P. G., I, 1468, B.

3) Epiphane, *Haer.* LXVII, 1-3.

4) *Op. cit.*, LXVII, 2 et 3, *circ. fin.*

5) *Op. cit.*, LXVII, 3, *fin.*

6) *Op. cit.*, LXVII, 3, *circ. fin.*

7) *Op. cit.*, LXVII, 1, *circ. med.*

8) *Op. cit.*, LXVII, 1, *circ. med.* et 4 *circ. med.*

l'Ancien Testament a permis le mariage, mais que le Nouveau le défend et qu'en cela précisément consiste sa nouveauté¹, il s'abstenait de vin et de viande², il prêchait un ascétisme sévère. Et il enseignait que seuls les moines qui le pratiqueraient pourraient aller au ciel, par conséquent que les enfants morts en bas-âge n'y auraient point accès³. Il expliquait, en outre, que le Paradis était tout spirituel et que les corps n'y seraient point admis. Il niait donc la résurrection de la chair et n'admettait de salut que pour l'âme⁴. Enfin, il concevait Dieu à sa façon. Il voyait dans le Verbe un morcellement de la substance divine, une Lumière née d'une autre⁵. Il soutenait aussi que le Saint-Esprit avait été engendré de la même façon et se trouvait en tout semblable au fils de Dieu, comme Melchisedech, sa figure vivante (*Heb.* VII, 3)⁶.

Les indications d'Epiphane n'ont peut-être pas été directement empruntées aux écrits d'Hierakas. Dans l'ensemble, cependant, elles semblent exactes. Elles se trouvent confirmées par un passage important des *Actes de Macaire l'Egyptien*⁷. Du vivant de ce saint personnage, qui mourut vers la fin du iv^e siècle, les Hiéracites étaient, nous dit-on, très nombreux en Egypte. Et ils y professaient des doctrines nettement opposées à la foi orthodoxe. Ils niaient l'Incarnation du Verbe ainsi que la résurrection de la chair. D'autre part, ils admettaient trois Principes distincts, Dieu, la Matière et le Mal, qui auraient concouru à la formation de l'homme.

Ici encore les idées manichéennes sont très reconnaissables⁸. Hierakas paraît s'être attaché de préférence à celles qui concernaient la nature et la destinée de l'âme humaine. Il semble surtout avoir cherché à les mettre d'accord avec la Bible. Son

1) *Op. cit.*, LXVII, 1, *circ. fin.*

2) *Op. cit.*, LXVII, 3, *fin.*

3) *Op. cit.*, LXVII, 2.

4) *Op. cit.*, LXII, 2, *circ. fin.*

5) *Op. cit.*, LXVII, 7.

6) *Op. cit.*, LXVII, 2 *fin.* Cf. *ibid.*, LV, 5.

7) *P. G.*, XXXIV, 209-212.

8) Cf. *supra*, p. 71-76 et 112-114.

œuvre se présente comme une adaptation chrétienne de la nouvelle foi.

Le Manichéen Héraclide, qui lui est associé, a dû poursuivre une tâche analogue. Justement un personnage de ce nom est présenté dans plusieurs manuscrits comme l'auteur d'un recueil édifiant de sentences et de notices des Pères du désert, intitulé le *Paradis* et plus communément attribué à Palladius, sous le nom d'*Histoire Lausiaque*¹. L'étude du texte semble indiquer que Palladius exploite un travail plus ancien. Elle permet donc d'en attribuer la paternité première à Héraclide². D'autre part, celui-ci a fort bien pu être un Manichéen, car l'ouvrage entier professe un mépris absolu de la chair et, en sa forme première, il pouvait afficher un dualisme encore plus accusé. Si on se rappelle qu'au iv^e siècle la majorité des moines égyptiens étaient gagnés aux idées d'Hierakas, on comprendra sans peine que, pour mettre en valeur la même tradition, Héraclide ait exposé les sages propos et les exploits ascétiques des Pères du désert. Mais, pour être qualifié de « commentateur et exégète des écrits de Mani » il a dû composer d'autres œuvres plus spécifiquement manichéennes. Peut-être vivait-il encore au temps de Rufin. Ce dernier mentionne, en effet, parmi les chefs du Monachisme les plus âgés et les plus autorisés qu'il a connus en Egypte (entre 371 et 377), un certain Héraclide, qu'il range, comme ses compagnons, parmi les disciples d'Antoine³.

Quant à Aphtonius, nous le voyons apparaître en Egypte vers le milieu du iv^e siècle. D'après Philostorge, il vivait à Alexandrie et il s'y était acquis une grande réputation. Mais Aétius, ayant entendu beaucoup parler de lui, alla d'Antioche

1) Voir P. G., XXXIV, 13-14 et les notes.

2) Voir *ibid.*, 15, 28.

3) Cet Héraclide est communément identifié avec un moine du même nom, originaire de Chypre et disciple d'Evagre, qui, après s'être formé à Scété, devint, en 402, évêque d'Ephèse, grâce à Jean Chrysostome dont il était l'ami (Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 11 ; Sozomène, *Hist. eccl.*, VIII, 6 ; Palladius, *Vit. Chrysost.*, 13 ; cf. Cave, *Script. eccl.*, Genève, 1720, in-fol., p. 242). Mais l'identification paraît peu admissible, car le personnage dont parle Rufin était déjà très âgé au temps où ce dernier le connut.

engager avec lui une conférence contradictoire ¹. Là se bornent les renseignements que nous possédons sur ce « commentateur de Mani ».

AUTRES ÉCRITS. — Outre Hierax, Héraclide et Aphtonius, la grande formule grecque d'abjuration rappelle « tous les autres disciples » de l'hérésiarque, savoir Sisinnius, son successeur,Zarouas, Gabriabius,Hilarios, Olympios,Salmaios, Innaïos, Paapis, Baraias ². On peut se demander s'il ne s'agit pas ici encore d'auteurs manichéens particulièrement connus. Divers textes semblent confirmer cette supposition.

Sisinnius a déjà été invoqué dans les *Actes d'Archélaus*, comme garant de la courte biographie de Mani qui se lit à la fin de l'ouvrage ³ et qui dépend très vraisemblablement d'un texte manichéen, peut-être du livre des *Mémorables* ⁴. Il paraît également comme le successeur de Mani sous la forme abrégée de Sis chez An Nadim ⁵. Et l'historien arabe mentionne plusieurs écrits qui portent son nom et qui viennent de lui à moins qu'ils ne lui aient été plutôt adressés par son Maître. Le premier était intitulé « *Sur les deux natures* » ⁶. Sans doute, agitait-il la question de la personnalité du Christ si discutée dans toutes les communautés chrétiennes et s'attachait-il à montrer, conformément à la conception générale des Gnostiques et surtout de Mani, que le Fils de Dieu n'avait pris qu'une apparence humaine ⁷. Le second traitait « *du temps* », un sujet cher aux

1) *Hist. eccl.*, III, 15.

2) P. G., I, 1468. Le texte mentionne aussi, après Sisinnios « Thomas, Bouddas, Hermas, Adas et Adimante », après Gabriabios, « Agapios », et après Olympios, « Aristocritos ». Mais ces autres personnages ont été déjà étudiés plus haut, ou le seront plus loin.

3) *Act. Arch.*, 51.

4) P. G., I, 1468.

5) Flügel, *Mani*, p. 103.

6) Le texte arabe porte « *Sur les deux visages* ». Flügel (*Mani*, p. 374, not. 345) ne sait quel sens donner à cette formule énigmatique. Mais Kessler (*Mani*, p. 220) conjecture très ingénieusement que le mot « visage » correspond au grec « prosôpon », qui, dans le langage théologique, est synonyme de « nature ».

7) Cf. *supra*, p. 76, 114.

Manichéens, car deux autres écrits de la liste d'An Nadim, portent le même titre¹. Et il pouvait se placer à un point de vue soit cosmologique, en opposant « le limité et l'illimité »², soit historique, en distinguant les périodes du monde³, soit enfin liturgique, en énumérant les fêtes, soit fixes, soit mobiles, du calendrier manichéen⁴. Un troisième s'intitulait « *sur les gages* » et se rapportait apparemment, comme celui qui lui fait suite « *sur l'administration* », à quelque problème juridique, dont le détail nous échappe⁵. Enfin, un dernier écrit, qui porte les deux noms de Sis et de Fouttak, discourait « *sur les formes* »⁶. Sans doute décrivait-il les diverses figures sous lesquelles les Anges et les Démons apparaissaient aux âmes des défunts, aussitôt après leur mort, et celles que ces mêmes âmes devaient tour à tour revêtir⁷.

De même que Sisinnius s'identifie avec Sis, Zarouas devait plutôt s'appeler Zakouas. Ce dernier nom apparaît chez Epiphane, sous la forme altérée Akouas, comme celui d'un « vétérane » qui apporta la doctrine manichéenne de Mésopotamie en Palestine, à Eleuthéropolis⁸. An Nadim mentionne aussi un certain Zakou, qui, avec un autre disciple nommé Schamoun, accompagna Mani devant le roi Sapor I^{er}, en 242⁹, et qui doit être un homonyme de Zachée, comme Schamoun de Simon¹⁰. Sous ce nom, il signale également dans sa liste des œuvres manichéennes, un écrit « *sur le temps* »¹¹.

Salmaios peut encore s'identifier avec un certain Salam, qui

1) Flügel, *Mani*, p. 103, n^{os} 26 et 104, n^{os} 42 et 43.

2) Kessler, *Mani*, p. 223-224. Cf. Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 527 et 585.

3) Comme la *Théosophie* d'Aristocrite, *supra*, p. 259.

4) Flügel, *Mani*, p. 375, not. 347.

5) Flügel, *Mani*, 103, n^{os} 28 et 29 ; cf. *ibid.*, p. 376, not. 350.

6) Flügel, *Mani*, p. 103, n^o 24.

7) Flügel, *Mani*, p. 375, not. 346. Cf. Kessler, *Mani*, p. 222-223.

8) Epiphane, *Haer*, LXVI, 1, *init.*

9) Flügel, *Mani*, p. 85.

10) Kessler, *Mani*, p. 230.

11) Flügel, *Mani*, p. 104, n^o 43.

est donné, dans le même document, comme l'auteur ou le destinataire d'une autre *Epître*, la 69^{me} du recueil ¹. A Salam est associé un « Ansara », inconnu par ailleurs, qui, d'après Kessler, serait mis pour Eliezer, par suite d'une fausse lecture ². Si la supposition était fondée, nous aurions ici, comme à propos de Simon et de Zachée, des noms très familiers dans tous les milieux juifs. Mais aucun détail ne nous est donné sur le contenu de l'œuvre elle-même.

Innaïos, ou lannée, étroitement apparenté à l'hébreu Iohanan ou Jean, apparaît sur la liste d'An Nadim sous la forme lanou ³. Et il donne son nom à une *Epître* « sur l'écrit du Trésor ». Le dernier mot est énigmatique. Il semble désigner une grosse somme d'argent et le coffre qui la garde ⁴. Il fait ainsi penser au *Trésor* de Mani, dont l'œuvre de lanou serait un commentaire.

Paapis doit aussi être identique avec un Fâfî, sous le nom duquel est mis un autre des écrits manichéens qu'énumère An Nadim ⁵. Peut-être faut-il encore l'identifier avec un disciple et « exégète » de Mani, nommé Papus, qui est signalé en Egypte, dès la fin du iv^e siècle, par Alexandre de Lycopolis ⁶. Mais nous ne savons rien de plus sur son activité littéraire.

Enfin, Baraias apparaît sous le nom de Bahraja dans la liste d'An Nadim, à propos de deux écrits, dont l'un portait « sur les spectres », l'autre, « sur les liaisons » ⁷. Le premier devait traiter des figures diaboliques qui, d'après Mani, s'offrent après la mort à l'âme du pécheur pour son plus grand tourment ⁸. L'autre pouvait s'étendre sur la façon dont un bon Manichéen

1) Flügel, *Mani*, p. 105.

2) Kessler, *Mani*, p. 236.

3) Flügel, *Mani*, p. 104, n° 54.

4) Kessler, *Mani*, p. 234-235.

5) Flügel, *Mani*, p. 103, n° 20.

6) *De Plac. Man.*, 2, circ. init. Dans son édition d'Alexandre de Lycopolis (*Introd.* p. XII, 1, fin.), Aug. Brinkmann rejette cette identification. Mais ses raisons ne paraissent pas concluantes.

7) Flügel, *Mani*, p. 103, n° 35 et 38.

8) Cf. Flügel, *Mani*, p. 101.

doit se comporter, soit avec ses coreligionnaires, soit avec des gens étrangers à sa religion ¹.

Gabriabios n'apparaît point ailleurs que dans des textes grecs apparentés à la formule d'abjuration. Le nom, assz étrange, peut résulter d'une fausse lecture. Ne viendrait-il pas d'un amalgame de deux noms différents qui se suivaient d'abord et qu'un copiste inattentif aura fâcheusement liés?

De fait, un certain Chebra a déjà été signalé d'après un fragment manichéen de Tourfan ². Et il peut se confondre avec un Chabarhât (?) à qui se trouvent attribués, sur la liste d'An Nadim, une Epître « *sur la consolation* », une autre sur un sujet inconnu, enfin une troisième « *sur la propriété* » ³.

D'autre part, la même liste mentionne une Epître « de (ou à) Aba, le disciple ». Et, sous le même nom, elle en signale une autre « *sur l'amour* », une troisième au titre illisible, enfin une quatrième « *sur l'écrit de la bonne odeur* » ⁴. Peut-être, à propos de Gabriabios, faut-il penser plutôt à « Abou lasâm (ou Arbasam?), le géomètre (ou le mathématicien?) », dont un autre des écrits énumérés par An Nadim porte aussi le titre ⁵ et dont un homonyme, Aboursam, est associé à Chebra sur le fragment manichéen déjà cité ⁶.

Seuls Hilarios et Olympios n'apparaissent pas chez l'historien arabe. En revanche, ce dernier donne un certain nombre d'autres noms qui ne se lisent pas dans la formule grecque d'abjuration et dont plusieurs tout au moins doivent désigner des auteurs manichéens. C'est ainsi qu'il énumère ⁷:

la 13^{me} Epître « de (ou à) Wahman sur le sceau de la bouche »,

1) Voir Kessler, *Mani*, p. 227-228, qui propose très arbitrairement de lire Zekharjâ au lieu de Bahraja.

2) F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 88-90 et 91-92. V. *supra*, p. 234-235.

3) Flügel, *Mani*, p. 103 et 105, n^{os} 14, 15 et 66. Cf. Kessler, *Mani*, p. 217-218.

4) Flügel, *Mani*, p. 103-104, n^{os} 30, 32, 34, 36. Cf. Kessler, *Mani*, p. 225-226.

5) Flügel, *Mani*, p. 104, n^o 48. Cf. Kessler, *Mani*, p. 231-232.

6) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 88-90.

7) Flügel, *Mani*, p. 103-105.

- la 17^{me} « de (ou à) Iahja (Jean) *sur la bonne odeur* » et
 la 51^{me} « de (ou à) Iahjâ *sur les drachmes* »,
 la 27^{me} « de (ou à) Sajous (?) (ou Safious?) » *sur la dîme* »,
 la 37^{me} « de (ou à) Abedjesu *sûr les parents éloignés* »,
 la 40^{me} « de (ou à) Oubajji *sur les donations religieuses* »,
 la 41^{me} « de (ou à) Houdaia (Juda?) *sur la colombe* »,
 la 42^{me} « de (ou à) Afkourîjâ *sur le temps* »,
 la 44^{me} « de (ou à) Souhrâb *sur la cîme* » et la 46^{me} « de (ou à) Souhrâb *sur les Perses* »,
 la 52^{me} « de (ou à) Afand (?) *sur les quatre sortes de dîmes* » et la 53^{me} « de (ou à) Afand (?) *sur la première béatitude* »,
 la 55^{me} « de (ou à) Iôhannâ *sur l'administration de l'aumône* »,
 la 65^{me} « de (ou à) Hata »,
 la 67^{me} « de (ou à) Abrahijâ *sur les biens portants et les malades* »,
 la 68^{me} « de (ou à) Ardad *sur les bêtes de somme* »,
 la 69^{me} « de (ou à) Adschâ (ou Achâ) *sur les sandales?* »,
 la 71^{me} « de (ou à) Mânâ *sur le crucifiement* ».
 la 74^{me} « de (ou à) Abdial *sur le livre des MYSTÈRES* et la 76^{me} « de (ou à) Abdial *sur l'habillement* »,

An Nadim mentionne aussi une Epître anonyme, la 59^{me}. « aux Auditeurs, *sur l'explication des songes de Iazdânbacht* ». Cet écrit devait être une critique, car, pour les Manichéens que l'auteur du Fihrist a connus et dont il énumère les Ecritures, Iazdânbacht était un schismatique, comme les Dênâvars qu'il groupa autour de lui sous le califat de Mamoun (813-833)¹. L'ouvrage critiqué n'est pas mentionné ailleurs d'une façon expresse. Mais Al Mourtada semble en parler. Il dit, en effet, à la fin de son exposé des dogmes de Mani : « Iazdânbacht assure dans son écrit que le premier des prophètes a été Adam

1) Flügel, *Mani*, p. 99. Cf. *supra*, p. 235.

et après lui Seth, puis Noë ; il affirme la mission de Boudhasaf dans l'Inde, celle de Zaradhoust en Perse, celle de Jésus en Occident. Et il dit qu'ensuite est venu Mani, le Paraclet, comme le sceau des Prophètes et le conducteur des justes ¹ ». Sur quoi, l'historien arabe observe très justement que Mani a dit la même chose dans le *Shâpourakân* ².

Sharastâni mentionne un autre écrivain très autorisé de la secte, à propos de l'annonce du dernier jour. Il termine, en effet, son exposé du Manichéisme par les détails suivants : « Abou Sa'id, le Manichéen, chef suprême de son Eglise, pensait que le temps du mélange qui s'était écoulé jusqu'à l'époque où il vivait, l'an 271 de l'hégire (884 après le Christ), faisait 11.700 ans et celui qui restait jusqu'au jour de la délivrance 300. D'après son enseignement, la durée du mélange sera de 12.000 ans. Il resterait donc, en comptant de notre temps, c'est-à-dire de l'an 521 de l'hégire (1127 après le Christ), encore 50 ans. Ainsi nous vivrions à la fin du mélange, au début de la délivrance ; nous ne serions séparés de cette pleine délivrance et de la dissolution des composés que par un demi-centenaire ³ ». Cette chronologie rappelle celle de la *Théosophie* d'Aristocrite ⁴. Pour ne pas aller à l'encontre des faits, elle double le nombre des années. Mais elle doit s'appuyer sur le même principe, sur la valeur symbolique des six jours de la création. Et les deux exposés ne s'accordent, sans doute, que parce qu'ils se rattachent à quelque ouvrage de Mani, ou, plus précisément, au *Shâpourakân*, qui se terminait par une description détaillée des derniers temps.

1) Kessler, *Mani*, p. 355.

2) Voir Birouni, *Chronol.*, trad. Sachau, p. 209 ; voir *supra*, p. 104. Cf. Sharastâni, *Religionsparleien*, trad. Haarbrücker, I, 290. Tandis que Birouni cite un passage du *Shâpourakân* où il est seulement question de Boudhasaf, de Zaradhoust, de Jésus et de Mani, Sharastâni, résumant la doctrine manichéenne, nomme Adam, Seth, Noé, Abraham, Boudhasaf, Zaradhoust, le « Messie », Paul, enfin « le sceau des Prophètes au pays des Arabes ».

3) Karl Buresch, *Klaros*, p. 95 ; *supra*, p. 259.

Enfin, Birouni a connu un autre écrit officiel de la secte et il en résume un passage important. Après avoir noté qu'il croit que les Manichéens, dans leurs prières, se tournent vers le « pôle nord »¹, parce que, d'après eux, là se trouve la clef de voûte du ciel, sa partie la plus haute², il ajoute la rectification suivante : « Je trouve cependant que l'auteur du livre *Du mariage*, qui est un de leurs missionnaires, reproche au peuple des trois religions³ de se tourner vers une direction à l'exclusion de toute autre. Il lui fait encore d'autres reproches et il semble donner à entendre qu'un homme qui prie Dieu n'a nul besoin de temple⁴ ». La thèse n'était point neuve. Nous la voyons déjà formulée vers la fin du iv^e siècle, par Fauste de Milève⁵.

Ce dernier auteur, né dans la ville numide d'où il tire son nom, jouissait d'une grande réputation au temps où Augustin se fit manichéen. Il était « évêque » de sa secte et il en avait prêché la doctrine en Afrique et à Rome avec un grand succès. En 382, il revenait d'Italie à Carthage, où il trouva le fils de Monique très ébranlé en sa foi dualiste. Au bout de quelques années, vers 385, il fut cité comme hérétique devant le tribunal du proconsul Bauto et relégué dans une île. Sans doute utilisait-il alors ses loisirs forcés pour mettre par écrit sa doctrine et prêcha-t-il par la plume, ne pouvant plus le faire de vive voix. Un peu plus tard, en effet, vers l'an 500, des catholiques d'Hippone montrèrent à Augustin, devenu leur évêque, un ouvrage important qui portait son nom et qui circulait en secret parmi ses partisans. L'ancien Auditeur, en ayant pris connaissance, en entreprit aussitôt la critique et il lui consacra un volumineux

1) D'après Augustin, mieux informé, c'est la nuit seulement que les Manichéens se tournent vers le Nord. Le jour, ils regardent le Soleil et suivent ses mouvements (*De Haer.*, 46 ; cf. P. G., I, 1465).

2) Cf. Ya'qûbi, chez Kessler, *Mani*, p. 191 et 329.

3) Les Manichéens distinguaient trois grandes religions, le Judaïsme, le Christianisme et l'Hellénisme, ou plus généralement le Paganisme. Cf. Augustin, *Cont. Faust.*, XX, 4, fin.

4) Birouni, *Chronol.*, trad. Sachau, p. 329.

5) Augustin, *Cont. Faust.*, XX, 3.

traité qui ne comprend pas moins de 33 livres. Pour rendre sa réfutation plus décisive, il eut soin de la faire précéder, selon son habitude, par le texte même qu'il réfutait. Grâce à cette précaution, l'ouvrage de Fauste nous est arrivé, sinon en entier, du moins dans ses parties les plus notables.

Dans la liste des livres prohibés du *Décret de Gélase*, le travail de Fauste se présente comme un recueil d'*Opuscules*¹. C'est qu'il était formé de morceaux détachés, très disparates et inégalement étendus. Mais il avait plutôt paru sous forme de Lettres Pastorales. Augustin le donne nettement à entendre dans un passage qui n'a pas été encore remarqué². Et le début de l'œuvre le montre d'ailleurs assez clairement. L'auteur y parle comme un évêque à ses ouailles :

« Le très docte Adimante, le seul que nous devions étudier après notre Bienheureux Père Manichée, a suffisamment et surabondamment mis en lumière, largement dévoilé la fausseté de la superstition judaïque et des semi-chrétiens.

« Cependant, mes Très Chers Frères, il n'a point semblé inutile de vous mettre par écrit ces réponses brèves et soignées à cause des objections perfides et astucieuses de nos contradicteurs. Ainsi, quand ces gens-là, imitant l'exemple du serpent, leur premier père, voudront vous circonvenir par leurs questions captieuses, vous serez prêts à leur opposer des répliques vigilantes. Gênés alors dans leurs desseins, ils ne pourront plus continuer çà et là leur propagande.

« Et pour ne pas noyer l'esprit des lecteurs dans des exposés diffus et confus, j'ai opposé d'une façon si brève que distincte leurs propos et les nôtres³ ».

Par sa forme littéraire, l'écrit de Fauste se rapprochait donc des nombreuses *Epîtres* manichéennes dont An Nadim nous a donné la liste. Par son contenu, il leur ressemblait encore davantage. Il se proposait directement de défendre la foi manichéenne contre les critiques dont elle était l'objet, de l'adapter aux besoins du temps. Seulement, comme l'auteur vivait parmi

1) P. L., LIX, 163 : « Opuscula omnia Fausti Manichaei apocrypha ».

2) *Cont. Faust.*, VI, 6 : « Quia in exordio harum Litterarum suarum... »

3) *Cont. Faust.*, I, 2.

des Catholiques, il s'attachait à la mettre d'accord avec l'enseignement de Jésus et de Paul, comme ailleurs d'autres apologistes allaient s'appliquer à lui donner une forme bouddhique. Et dans cet art des concordances, il montrait un esprit retors aidé par une langue très souple et déliée.

D'autres écrits manichéens avaient été composés en latin avant celui de Fauste. Et plusieurs étaient, comme lui, rédigés avec art ¹. Mais, d'après son exorde, aucun ne faisait autorité. Aucun, d'ailleurs, n'a laissé la moindre trace. Nous n'avons plus qu'une assez courte lettre qu'un Auditeur romain, du nom de Secundin, adressait vers l'an 505 à Augustin pour le ramener à la foi dualiste et dont l'évêque d'Hippone a fait une critique détaillée et souvent amusée ². Quelque intéressant que soit ce document, il ne peut, en aucune façon, prendre rang parmi les Ecritures de la secte.

III

ÉCRITS LITURGIQUES

Beaucoup plus importants et plus répandus que les traités dogmatiques ou moraux des disciples immédiats ou lointains de Mani sont les textes d'un caractère rituel qui ont eu cours au sein de leur Eglise.

Eux aussi se rattachaient étroitement à la littérature gnostique. Déjà les disciples de Basilide avaient entre les mains des *Odes*, des *Prières* et des *Incantations* ². Ceux de Valentin possédaient également des *Hymnes* sacrées, qui se chantaient, sans doute, au cours de leurs réunions ³. Les Marcionites faisaient encore usage, dans leurs assemblées religieuses, d'un nouveau

1) *Conf.* V, 11, Legerat suae sectae volumina si qua latine atque composite conscripta erant.

2) Origène, *In Iob*, XXI, 11 et suiv., dans Pitra, *Analecta sacra*, II, 368 et Irénée, *Haer.* I, 24, 5. Voir aussi la fin du fragment de Muratori.

3) Tertulien, *De carne Christi*, 17, 20 ; Origène, *In Iob*, XXI, 11 et suiv. dans Pitra, *Anal. sacr.*, II, 368, la fin du fragment de Muratori, et Hippolyte, *Philos.*, VI, 37.

Psautier, qui ne ressemblait que de loin à celui de David¹. Bardesane avait composé 150 *Psaumes* fort goûtés par ses compatriotes d'Edesse et son fils Harmonius s'était fait auteur de *Cantiques*². Enfin, les Sabéens conservent encore aujourd'hui un recueil du même genre, le *Qôlasta*, qui a dû commencer de se former dès les premiers temps de la secte³.

LE LIVRE DES PRIÈRES. — Héritiers du Gnosticisme, les Manichéens eurent aussi, de bonne heure, une ample provision de textes liturgiques. Un de leurs plus anciens auteurs, l'Egyptien Hierakas, composa, nous dit-on, des « *Psaumes* » d'un nouveau genre⁴. Un autre, Agapius, célébrait dans des « *Hymnes* », le Soleil et la Lune, qu'il regardait comme des dieux, ainsi que l'Air dont il faisait de même une divinité⁵. Augustin parle d'*Hymnes*, de *Psaumes* et de *Cantiques*, qu'il a connu chez ses anciens coreligionnaires et chantés en leur compagnie⁶. Il fait remarquer que, dans leurs assemblées religieuses, qui s'appellent des « *oraisons* », on adresse à Dieu de nombreuses prières, en se tournant, debout et le buste incliné, le jour vers le Soleil et la nuit vers la Lune, ou bien vers l'Aquilon où le soleil se cache⁷. Dans sa liste des *Ecritures manichéennes*, Timothée de Constantinople signale un « *livre des Prières* », qu'il met immédiatement après celui des *Mystères* et avant celui des *Principes*⁸. La grande formule grecque d'abjuration anathématise « les *Prières dites de Zorades* » (Zoroastre), en faisant remarquer que le dernier personnage a été regardé comme un dieu et identifié avec le soleil par Mani lui-même. Plus loin, elle formule un nouvel anathème contre les gens « qui invo-

1) *Préface arabe du Concile de Nicée*, chez Mansi, *Coll. Conc.*, II, 1057 et la fin du fragment de Muratori.

2) Ephrem, *Opera*, t. II, p. 554-558 et t. III, p. LI. Cf. Hahn, *Bardesanes Gnosticus primus Syrorum hymnologus*, Leipzig, 1819, in-8°.

3) Voir J. Euting, *Qolasta, odes Gesänge.....*, Stuttgart, 1867, in-fol.

4) Epiphane, *Haer*, LXVII, 3, *circ. fin.*

5) Photius, *Biblioth.*, *Cod.*, CLXXIX.

6) *De mor. Man.*, 55 ; *Enarr. in Psalm.*, CXL, 12. Cf. *Cont. Faust.*, XIII, 18 ; *Conf.*, III, 14 (*Cantabam carmina*).

7) *Cont. Fortun.*, 1 *fin.*, 2 *init.* ; *Cont. Faust.*, XIV, 11 ; XX, 5, 6 ; *De Haer*, XLVI.

8) P. G., LXXXVI, 21.

quent le soleil, la lune et les étoiles, qui les regardent comme des divinités et les appellent des « Dieux brillants », qui, non contents d'invoquer le soleil levant comme leur dieu véritable, le suivent dans ses mouvements au cours de leurs incessantes prières¹ ». Déjà les *Actes d'Archélaus* nous montraient Térébinthe montant « de bon matin » sur une « haute terrasse » pour y invoquer « certains noms » que seuls connaissent les « sept Elus »².

D'après An Nadim, Mani lui-même imposa à ses disciples « le commandement des quatre ou sept prières ». Voici, selon l'historien arabe, comment s'opèrent ces prières : Le fidèle se tient droit, il se frictionne avec de l'eau ou une autre substance, et il se tourne vers la grande Lumière. Puis il se prosterne et, cela fait, il dit : « Béni soit notre guide, le Paraclet, l'Envoyé de la Lumière, Bénis soient ses Anges, les Veilleurs, et louées soient ses Armées lumineuses ». Ensuite, il se relève promptement..... Dans une seconde prostration, il dit : « Glorieux et lumineux Mani, toi notre Guide, la Racine de notre illumination, le Rameau de l'honnêteté, le grand Arbre, tu es notre unique salut ». Dans une troisième prostration, il dit : « Je me prosterne et je loue avec un cœur pur et une langue sincère le grand Dieu, le Père des Lumières..... ». Dans une quatrième prostration, il dit : « Je loue et j'invoque tous les dieux, tous les Anges lumineux, toutes les Lumières et toutes les Armées qui sont devant le grand Dieu ». Dans une cinquième prostration, il dit : « J'invoque et je loue les Armées et les Dieux lumineux, qui, avec leur Sagesse, foncent sur les Ténèbres, les rejettent et les domptent ». Dans une sixième prostration, il dit : « J'invoque et je loue le Père de la Grandeur, le Sublime et le Brillant qui est venu des deux Sciences ». Il continue ainsi jusqu'à la douzième prostration. Après avoir achevé les dix (douze?) prostrations, il passe à une autre prière où il formule des louanges que nous n'avons pas à reproduire. La première prière a lieu quand le soleil a dépassé son plein midi, la seconde entre ce moment et celui où il se couche, la troisième le soir

1) P. G., I, 1461.

2) *Act. Arch.*, 63 fin.

après le coucher du soleil, la quatrième dans le milieu de la nuit, trois heures après le coucher du soleil. A chacune, dans ses prostrations, le fidèle se comporte comme dans la première, dite du « *Messager du salut* » ¹. An Nadim résume, sans doute, ici, un Rituel manichéen. Peut-être est-ce le « *livre des Prières* » de Timothée de Constantinople, qui aura été traduit non seulement en grec mais en arabe. A en juger par certains détails, l'original pouvait être syriaque, comme celui de la plupart des écrits de Mani ².

LES HYMNES DE TOURFAN. — Deux feuillets d'un recueil ouïgour d'hymnes manichéennes ont été exhumés à Tourfan. Ils complètent heureusement les données précédentes ³.

Le premier contient une sorte de préface. Après avoir appelé la bénédiction divine sur le prince régnant et sur les fidèles de sa cour ⁴, il raconte l'histoire du manuscrit :

« En l'an 546 après la naissance de l'Envoyé de la Lumière, l'an..... après son ascension puissante, l'an 162 après l'ascension de Mar Schad Ormizd, le sage, fut commencé ce livre d'hymnes plein de paroles vivantes et de beaux chants. Le scribe qui commença de l'écrire sur l'ordre des supérieurs spirituels ne put le terminer..... L'ouvrage inachevé resta pendant de nombreuses années dans la maison du Fort et y fut conservé. Alors, moi Yazd-âmad, le prédicateur, voyant ce livre rester inachevé et inutile, j'ai, à mon tour, ordonné à mon enfant très aimé, à mon cher fils Nichvarîg-rôschan, de le terminer, afin qu'il fût un moyen d'augmenter la foi (?) dans la main des catéchumènes, des disciples, des néophytes, afin que, par lui, les esprits fussent éclairés et pussent acquérir science et prudence, instruction et adresse. Maintenant donc, par la bénédiction de Yazd Marî 'Aryânschâ, le Maître (?) nouveau, par le bon présage et la fortune de Mârî Doschist, le Diacre, par la bonne direction de Mârî Yîscho'-Aryâmân, le

1) Flügel, *Mani*, p. 96-97. Cf. *ibid.*, 303-311. Voir aussi Kessler, *Mani*, p. 243-261.

2) Kessler, *Mani*, loc. cit.

3) F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt aus einem Manichäischen Hymnenbuch (Mahrnâmag)* dans les *Abhandlungen* de l'Académie des sciences de Berlin, 1913, 40 pp.

4) F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt*, p. 7-15.

Prêtre, par le soin de Yazd-âmad, le Prédicateur avisé, et de plus par l'assiduité et le souci de Nichvarîg-rôshan, qui s'est donné à cette tâche avec chaleur et amour,..... il a été tout à fait terminé..... » ¹.

La suite du texte manque. Mais les lignes qui précèdent suffisent à montrer l'importance du manuscrit.

Le second feuillet, intitulé « Commencement des chants », contient un fragment notable de la table des matières. Il énumère un nombre considérable d'hymnes désignées par leurs premiers mots et groupées sous quatre rubriques dont les titres sont donnés à la fin de chacune. A la première série appartiennent treize prières pour les morts, qui étaient précédées de sept autres, à la seconde soixante-dix-sept nouvelles « invocations » pour les vivants, à la troisième soixante-huit chants de louanges, à la quatrième cinquante-cinq morceaux d'un caractère différent qui devaient avoir trait à la pénitence.

Le document vaut d'être reproduit *in extenso*, ligne par ligne :

-
1. 230 « Pour le repos.....
 Pour la réunion et les dieux (?).....
 Il m'a donc entendu et.....
 Lumière souveraine, Mani,,,,,
 Venez je veux écrire une lettre à.....
 235 En l'an du nombre cent et.....
 En l'an cinquante et.....
 Mon Père est monté au Paradis.....
 O Pasteur, Lumière disparu.....
 O grand Maître, Seigneur Zakou.....
 240 Pardonnez, Etres (?), à ce.....
 Venez, Etres (?) voyez.....
 Votre Père, le binfaisant, Dieu.....

— SUR LE DÉCÈS, 20 — ²

- Souviens-toi des Bienfaiteurs.....
 245 Je veux te louer, Yazd Bag Mari....

1) F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt...*, p. 15-17.

2) F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt*, p. 20.

- Je veux te louer et t'invoquer.....
 Je veux te louer Lumière in(violée?).....
 Je veux t'invoquer, Dieu, Lumière....
 Je veux t'invoquer, toi qui m'as.....
 250 Je veux t'invoquer, ô mon Dieu, sauve-moi.....
 Je veux t'invoquer, ô mon Dieu, toi.....
 Je veux te louer, ô mon Dieu.....
 Gloire à toi, ô mon Dieu, par.....
 Bienfaiteurs, élus, nous voulons te bénir.....
 255 Je veux t'invoquer, ô Messie.....
 A toi bon Maître, tous les jours.....
 Vers toi, inviolé, nous voulons prier.....
 A toi les premiers des hommes....
 Je veux te bénir, Yazd Mar Mani.....
 260 Je veux te montrer mon respect, Yazd.....
 Je te désire, ô Père.....
 Je te désire, ô Dieu....
 Je veux louer le Seigneur Mani.....
 Accède à mon désir.....
 265 Regarde vers moi, mon Souverain.....
 Aux Auditeurs dix ordres.....
 Je veux vous invoquer.....
 Je veux t'invoquer, ô mon Dieu.....
 O Dieu, inviolé, Seigneur Mani.....
 270 O Père de la Lumière, que nous.....
 O Père de la Bénédiction.....
 O pieux et.....
 Pitié sur nous, Lumière.....
 Compatissant et incorruptible.....
 275 Grande compassion et compassion....
 Venez ! Sortez Etres.....
 Venez ! Cherchons le salut.....
 Venez ! Ecoute, ô mon Dieu.....
 Venez ! Ecoutez, auditeurs.....
 280 Venez ! Auditeurs, écoutez.....
 Venez, Etres, au vaisseau de la Lumière.....
 Venue est la Lumière au nom magnifique.....
 Lieu de repos, lieu désirable, premier.....
 Réunion, paix magnifique du Paradis.....
 285 Passés sont les jours et les lunes.....
 Pardonne-moi, Souverain.....
 Envoyé, qui du Père.....
 Fais-moi venir force.....
 Fais couler sur nous des Dieux.....
 290 Aide-moi, Dieu Seigneur.....

- Tu es le supérieur, l'ami, mon.....
 Venue est la souveraineté (de l'Eon?) et Yamag.....
 Venue est la joie de l'Eon.....
 Venu est vers nous le Message.....
 295 Après tant d'heures à la porte.....
 Des nombreux.....
 De toi nous souhaitons, Père Seigneur.....
 Je suis allé, Plante.....
 Au nom de Dieu, je veux aller vers.....
 300 Non que.....
 Tu dois posséder la Souveraineté, Esprit.....
 Souviens-toi là, ô mon Esprit.....
 Bénissons les Anges, les Dieux.....
 Béni est ce jour, le bienheureux.....
 305 Béni et loué soit.....
 (Assiste?) moi et sauve-moi de.....
 (Sauve?) moi Dieu, Seigneur Mani.....
 Montez, Elus, de tous les quatre.....
 Montez, Elus, (Fils) de la Vérité.....
 310 Montez, Anges.....
 Tu es digne de grandes louanges.....
 Ainsi soit-il, grande Force.....
 Tant de Frères sont là.....
 Noble, brillant Esprit.....
 315 Vois mon respect, (entends) mon chant.....
 Les excellents, doux et puissants.....
 Honneur et Louange à toi.....
 Tu es digne de louanges.....
 Elevez-vous, Frères et célébrez.....
 320 Vois le genou plié, mon Dieu.....

— INVOCATIONS. 77 — ¹

- Béni sois-tu, jour célèbre.....
 Béni sois-tu, brillant Souverain.....
 Béni sois-tu, grand jour.....
 325 Béni sois-tu, jour bienfaisant (?).....
 Béni sois-tu, jour Lumière sauvée.....
 Béni sois-tu, jour présent.....
 Béni sois-tu, jour de nos.....
 Béni soit ce jour.....

1) F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt*, p. 20-22.

- 330 Béni soit ce jour.....
 Béni soit ce jour, le désiré.....
 Béni ce grand jour.....
 Jour béni que ce jour où... .
 Bénie soit l'heure de ce jour.....
- 335 Béni (soit) ce jour du salut.....
 Béni (soit) ce jour du premier.....
 Béni (soit) ce jour, bienfait (des) Elus.....
 Bénissons des Dieux le suprême.....
 Béni, Béni sois-tu, jour.....
- 340 Bénissons et chantons.....
 Bénissons le Souverain de.....
 Bénis, Saint et Elu, le.....
 Inviolable est ce jour, favorable.....
 Jour de jeûne inviolable, jour premier.....
- 345 Jour inviolable, béni.....
 Inviolable, moi qui vins, Lumière de.....
 Nous obtiendrons de toi l'inviolabilité.....
 Inviolabilité et pitié sont souhaitables.....
 Pardonne-moi des Dieux.....
- 350 Pardonnez, ô Dieux.....
 Pardonne-moi, grand Dieu.....
 Pardonne, Seigneur, mon Sauveur.....
 Nous voulons t'invoquer, ô mon Dieu, en ce.....
 Nous voulons t'invoquer, ô Bienfaiteur.....
- 355 Gloire à ton nom.....
 Nous voulons te chanter, nous voulons t'invoquer.....
 Nous voulons te louer, ô Dieu, incorruptible.....
 Béni soit mille fois le Dieu Messie.....
 Pardonnez, Elus, Véridiques.....
- 360 Pardonnez, Frères, Elus.....
 Pardonnez, (Membres?) Auditeurs.....
 Venez, Pardonnez, ô Elus.....
 Venez, Frères.....
 Aux affligés est venue l'instruction.....
- 365 La nouvelle est venue du plus divin des Dieux.....
 Pardonne-moi, grand Dieu.....
 Union des affligés, l'un à l'autre.....
 Frères, affligés, Lumières....
 Venez, affligés, bénissons.....
- 370 Il m'a montré son esprit et.....
 Instruction et précepte.....
 Grand est ce jour, choisi.....
 O précepte.....
 O le plus divin des Dieux.....

- 375 O Dieu brillant, Seigneur Mani.....
 Riche Souverain, heureux et pieux.....
 Souvenons-nous des Frères.....
 Salut, Paix et Joie à.....
 Dieu brillant, Seigneur Mani.....
 380 Jour béni, loué.....
 Ce jour, ce lundi.....
 Venu est le jour de la joie, le (jour) béni.....
 Venu pour nous est le jour, le (jour) béni.....
 Venu est le jour brillant où.....
 385 Venu est pour moi le brillant.....
 Ecoute ma parole, ô beau.....
 Ecoute ma prière, ô jour.....
 Honneur à toi, jour béni.....
 O le plus chéri des Etres lumineux.....

390 — LOUANGES 68 — ¹

- Elevez-vous, pleins de mérites.....
 Sur l'Esprit de la Lumière, nous voulons.....
 Sur toi, Esprit de la Lumière.....
 Sur l'Esprit de la Lumière, nous désirons....
 395 Pardonnez, ô vous.....
 Pardonnez, Frères.....
 Qu'il soit pensé à toi, Esprit.....
 Tu es venu avec le Salut, Esprit.....
 Tu es venu avec le Salut, Esprit des Dieux.....
 400 Tu es venu avec le Salut, Esprit.....
 Tu es venu avec le Salut, Esprit de la Lumière.....
 Il est venu cet Esprit enchaîné.....
 Il est venu, cet Esprit, délivré.....
 Béni sois-tu, noble Esprit.....
 405 Béni, sois-tu, grand Esprit, le premier.....
 Béni sois-tu, Esprit de la Lumière.....
 Béni sois-tu, Esprit de la Lumière.....
 Béni sois-tu, Esprit libéré (?).....
 Béni sois-tu, Esprit de la Lumière.....
 410 Bénies soient les âmes....
 Bénis tous les affligés.....
 Bénissez, Frères, ces.....
 Béni et loué soit.....

1) F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt*, p. 26-27.

- Béniſſons et louons.....
- 415 Nous voulons te bénir, Esprit de la Lumière.....
 Béniſſons l'Esprit des Dieux.....
 Frères, voyez ce.....
 Frères, venez. Pardonnez.....
 Frères, affligés.....
- 400 O Fils de la Lumière, Saints.....
 O Esprit bienfaiteur, expliquez.....
 O Germe noble et magnifique, qui.....
 O âme noble et sauvée, quand.....
 Affligée et sage.....
- 425 Venez, Frères, chantons.....
 Venez, chantons un hymne.....
 Venez, Elus, Saints.....
 Venez, Elus (Fils) de la Vérité.....
 Venez, Fils de la Sagesse, vers le Père.....
- 430 Venez, louons l'Esprit de la Lumière.....
 Toi qui es digne de louanges....
 Nous voulons te bénir, Esprit vivant.....
 A toi, Esprit vivant, dont les cinq.....
 Nous voulons te louer, Esprit de la Lumière.....
- 435 Nous voulons te louer, Esprit, bénédiction.....
 A toi la louange, Esprit.....
 Nous voulons te prier, ô mon Esprit captif (?).....
 Nous voulons te célébrer, Jésus Messie.....
 Nous voulons te chanter, Esprit béni.....
- 440 Nous voulons te chanter, Dieu magnifique.....
 Je suis l'Esprit, celui qui vit,.....
 C'est moi qui montrai des idoles.....
 Je suis l'Esprit béni, qui fus.....
 Je veux te chanter, ô mon Dieu, sauve.....
- 445 Noble, intègre et brillant.....¹ »

Divers autres manuscrits découverts à Tourfan complètent heureusement cette table des matières. Ils contiennent des fragments nombreux et parfois importants d'hymnes manichéennes. Et ils peuvent se répartir en séries analogues à celles du recueil de Nichvarîg-rôſchan. Plusieurs se rapportent aux « derniers temps », au « départ », à la séparation « du corps et de l'âme »². D'autres formulent des vœux pour de grands

1) F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt*..., p. 27-28.

2) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 49-50, 52-59, 66-68, 77.

personnages ¹. La plupart adressent des louanges variées au Père de la Lumière, aux « Grandeurs » qui entourent son trône, aux Esprits qui l'assistent, aux deux Luminaires, aux Anges qui recueillent les âmes sur les barques célestes et surtout au sage, au brillant, au divin Mani ². Enfin quelques-uns demandent pardon à Dieu pour les péchés commis ³.

Certains de ces textes liturgiques portent encore leur notation musicale ⁴. Ils étaient destinés à être chantés. Sans doute, le chant se faisait-il avec accompagnement. D'après l'historien Ibn Shīnah, Mani aurait inventé le luth ⁵. Augustin note déjà que les Manichéens aiment beaucoup la musique et qu'ils la regardent comme venue du ciel ⁶.

Un grand nombre d'hymnes de Tourfan ont dû être composées assez tardivement. Elles supposent un long travail dogmatique, car elles rendent un véritable culte à Mani et même à plusieurs de ses disciples, par exemple à Zakou ⁷. Quelques-unes mêmes ont été composées sur place. Elles proviennent d'écrivains ouïgours, car elles célèbrent le prince régnant ou les chefs spirituels qui travaillent à la propagation de la foi dualiste ⁸. La plupart, cependant, peuvent être traduites du syriaque ou du persan et provenir de la même source que le « livre des Prières » mentionné chez les Grecs.

Un recueil analogue a, sans doute, existé en chinois. Le traité manichéen de Touen-houang fait adresser à l'« Envoyé de la Lumière », c'est-à-dire à Mani, une hymne et une prière qui en proviennent peut-être et qui, du moins, doivent s'en inspirer ⁹. D'après Hong Mai, les adeptes de la Religion de la

1) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 78-79. Cf. *ibid.*, 75-77 et 79-80.

2) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 28-29, 47-48, 60-61, 62-65, 70-75, 78.

3) F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 51-52, 61-62.

4) F. W. K. Müller, *Handschr.*, p. 29, 93.

5) Kessler, *Mani*, p. 370.

6) *De mor. Man.*, 46.

7) Voir *supra*, F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt*, p. 259, 263, 269, 307, etc.

8) Voir F. W. K. Müller, *Handschr. Rest.*, p. 78-79.

9) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1911, p. 586-589.

Lumière « prie à sept moments »¹. Selon le témoignage de Tsong-Kien, ils tiennent des assemblées auxquelles beaucoup de gens assistent « soi-disant pour des pratiques de confession et pour des invocations au Bouddha »². Une liturgie si régulière suppose un Rituel précis.

LE KHOUASTOUANIFT. — Des « pratiques de confession » auxquelles Tsong Kien fait allusion et des Hymnes pénitentielles qu'énumère la table des matières du manuscrit de Nich-varîg-rôschan, on peut rapprocher le *Khouastouanift* découvert à Tourfan et à Touen houang, dans lequel les Auditeurs manichéens font l'aveu détaillé de leurs fautes pour en implorer le pardon³. Le document se divise en quinze sections soigneusement numérotées, dont chacune passe en revue une catégorie spéciale de manquements et se termine par une même formule de repentir. Les disciples de Mani s'y accusent des fautes qu'ils ont pu commettre :

1) en reniant Zervan, le Bien suprême, ou son fils Khor-muzta, l'adversaire de Smnou ou du Démon,

2) en offensant le « Dieu du soleil et de la lune », dont la vigilance recueille les bons éléments tombés au pouvoir des Puissances mauvaises,

3) en s'attaquant à ces débris de la substance spirituelle qui animent les diverses parties du monde matériel,

1) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 338. Cf. Flügel, *Mani*, p. 93, « le commandement des quatre prières (pour les Auditeurs ?) ou des sept prières (pour les Elus ?) ».

2) Chavannes et Pelliot, *Journ. Asiat.*, 1913, p. 363.

3) Voir W. Radloff, *Chuastanift, das Bussgebet, der Manichäer*, Saint-Pétersbourg, 1909, in-8°, VI-51 pages ; du même, *Nachträge zum Chuastuanit*, Saint-Pétersbourg, 1911, dans les *Izvestiya Imperatorskoï Akademii Nauk*, in-4°, p. 867-896 ;

A von Le Coq, *Chuastuanift, eine Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores, gefunden in Turfan*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie des sciences de Berlin, 1912, in-4°, 43 pages ;

et surtout du même, *Dr Stein's turkish Khuastuanift from Tun-huang*, dans le *Journ. of the Roy. Asiat. Soc.*, 1911, p. 277-314.

Je cite ce dernier travail, en donnant les sections et les lignes du manuscrit de Touen-houang.

4) en méconnaissant les Bourkhans, ou Envoyés du ciel, et les Elus chargés de continuer ici-bas leur œuvre salutaire,

5) en torturant les « cinq genres d'êtres vivants », hommes, quadrupèdes, volatiles, poissons ou reptiles, dans lesquels l'Etre divin demeure emprisonné,

6) en commettant un des « dix genres de péchés » auxquels on peut se laisser entraîner, par « pensées, paroles ou actions »,

7) en adoptant de fausses croyances ou en pratiquant des rites diaboliques,

8) en négligeant les deux Principes, les trois Moments ou les quatre Sceaux,

9) en enfreignant les dix commandements qui règlent l'usage de la bouche, du cœur, de la main ou de l'ensemble des organes,

10) en ne s'acquittant pas, comme il convient, de la louange qui est due à Zervan, au Dieu du soleil et de la lune, à l'Esprit puissant et aux Bourkhans,

11) en ne distribuant pas aux Elus les sept aumônes prescrites par la Loi pour la libération des éléments divins,

12) en n'observant pas fidèlement les cinquante jeûnes annuels (ceux du dimanche),

13) en, n'assistant pas aux « oraisons » du lundi, où se fait la confession des péchés,

14) en ne sanctifiant pas les mois de la pénitence par des bonnes œuvres,

15) enfin en se laissant aller à toutes sortes de négligences quotidiennes, dans les pensées, dans les paroles ou dans les actes.

Cet ordre ne semble pas bien rigoureux. Après la première section qui traite de Zervan et la seconde qui se rapporte au Dieu des deux grands Luminaires, c'est-à-dire au Christ « vertu et sagesse » du Père, la troisième devrait parler de l'Esprit puissant ou du Demiurge, dont l'action se manifeste dans l'air, sur la terre et à travers les eaux, plutôt que des éléments dont il s'est servi pour accomplir son œuvre. Comme la quatrième concerne les Bourkhans ou Messagers divins, qui sont au nombre de quatre (Bouddha, Zoroastre, Jésus et Mani), et comme

la cinquième énumère « cinq genres d'êtres vivants », on peut soupçonner à la base du document certaines combinaisons arithmétiques maintenant à peu près disparues. Tandis que les cinq premières sections ont trait à la cosmogonie, au « commencement » des choses, les quatre suivantes envisagent plutôt la condition présente de l'homme pêcheur placé au « milieu » des temps. On peut en dire autant de la 15^{me}, qui reproduit en partie la 6^{me} et la 9^{me} et qui ne vient, sans doute, en dernier lieu que parce qu'elle a paru offrir une vue d'ensemble. Enfin, les cinq autres se rapportent plutôt aux moyens qui doivent être employés pour la libération des âmes, « fin » ultime du cosmos. A tous ces points de vue, le rédacteur paraît utiliser un texte plus ancien dont certaines nuances lui auront échappé.

Un fragment d'une autre Confession manichéenne a été retrouvé à Tourfan ¹. Il contient la fin de la seconde section et le commencement de la troisième. Le croyant y parle tantôt au singulier, tantôt au pluriel. Et il y demande pardon à Dieu d'avoir peut-être convoité la possession de maisons, de meubles, de vignes, d'esclaves ou de troupeaux, d'avoir peut-être aussi mal agi envers « un autre Manichéen véridique, décharné, lumineux » ², envers un « lieu dédié au Bouddha Cakya Mouni », envers le monde animal, ou de s'être laissé aller à de mauvaises pensées. Le sujet ne s'accorde guère avec celui des deux parties correspondantes du précédent formulaire. Le *Confiteor* manichéen pouvait donc varier.

Plusieurs Confessions de Bouddhistes laïques ont été également découvertes à Tourfan ³. Elles offrent beaucoup de traits communs avec celles des Manichéens de la même région. Entre les unes et les autres, il existe un rapport étroit de dépendance. Or, les premières sont, sans nul doute, les plus anciennes. Une

1) A. Von Le Coq, *Eine Sündenbekenntnis der Manichäischen Auditores gefunden in Turfan*, p. 27-28, cf. p. 36-37, dans les *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Berlin*, 1910.

2) Cf. Augustin, *De util. cred.*, 36 « exangues corporibus ».

3) F. W. K. Müller, *Uigurica*, II, p. 76-79 ; *Sündenbekenntnis der buddhistischen Laienschwester Utrât*, p. 84-89 ; *Sündenbekenntnis der Laienschwester Qutlugh nebst Tochter und Sohn*.

Confession bouddhique apparaît déjà vers le milieu du second siècle ¹. Les disciples de Mani n'ont fait ici que copier ceux de Cakya Mouni. Le fait n'a rien d'étonnant en un pays où la religion ne s'est établi et accrue qu'aux dépens du Bouddhisme.

Peut-être Augustin a-t-il connu quelque texte du même genre d'une inspiration plus strictement manichéenne. Et peut-être s'en est-il inspiré au cours des Confessions, dont l'accent s'acorde étrangement avec celui du *Khouastouanift* ². Une de ses lettres nous montre les Auditeurs s'agenouillant devant les Elus dans l'attitude de la prière, pour recevoir l'imposition des mains, signe sensible du pardon de leurs fautes ³. Déjà l'auteur des *Actes Archelai* nous décrit une scène analogue ⁴. Mais ces données sont trop vagues pour permettre aucune conclusion.

1) F. W. K. Müller, *Uigurica*, II, 89 (*Anmerkung*).

2) Voir surtout la conclusion du *Khouastouanift*.

3) *Epist.*, CCXXXVI, 2.

6) *Act.*, *Arch.*, 9.

(A suivre).

PROSPER ALFARIC.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

E. POTTIER. — **Les Antiquités assyriennes** (*Musée du Louvre*).
Un vol. in-16 de 155 pages et 32 planches. — G. Braun, Paris, 1917.

La notice d'Adrien de Longpérier, dont la troisième édition date de 1854, était devenue insuffisante pour l'étude des monuments assyriens du Louvre. M. Pottier nous donne une description mise au point, fruit d'une sorte de collaboration entre trois générations de conservateurs du Département des Antiquités orientales, puisque M. Léon Heuzey y a aussi contribué.

Ce catalogue dont la lecture est facilitée par de bonnes reproductions fournit quelques renseignements sur la religion assyrienne. De plus, il touche à l'histoire israélite par les scènes de prisonniers emmenés en captivité, par tout le déploiement de force militaire assyrienne comme par le relief qui nous montre Sargon II (n° 28) le vainqueur de Chypre, de la Judée, de l'Égypte et de l'Éthiopie « représentation fort complète et précieuse, un véritable portrait, au sens où l'on doit comprendre ce mot dans cette période de l'art antique ».

Au premier rang se classent les reliefs monumentaux qui appartiennent à trois époques, celle d'Assournazirpal (ix^e siècle) avec le palais de Nimroud (Kalakh), celle de Sargon II (viii^e siècle) avec le palais de Khorsabad (Dour-Saryoukin) et celle d'Assurbanipal (vii^e siècle) avec le palais de Kouyoundjik (Ninive). Dans cette dernière série, M. Pottier est parvenu à fixer l'origine de plusieurs pièces non encore identifiées.

Ces sculptures provenant de palais et non de temples ou de monu-

ments funéraires, on ne peut être surpris qu'elles se proposent uniquement d'exalter les hauts-faits du roi et d'assurer sa protection, et de longs jours dans son palais d'élection. C'est pourquoi M. L. Heuzey observe « que la religion tient en réalité, dans cette sculpture architecturale, beaucoup moins de place, que dans les antiques représentations de l'art chaldéen. Les figures des grands dieux en sont absentes, et vainement on y cherche aussi la représentation des étranges et poétiques légendes qui rappellent leur histoire, leurs luttes, leurs alliances, leur action sur le monde ». On constatera, en effet, qu'à côté des scènes de chasse et de guerre, les représentations mythiques se limitent à celles des génies propitateurs, des génies gardiens du palais et du roi. Sous des formes humaines ou animales, le plus souvent mixtes, mais presque toujours munies d'ailes qui assurent leur vélocité, ces génies purifient sans relâche au moyen de la pomme de cèdre trempée dans l'eau lustrale qu'ils portent dans un petit vase métallique ou situle. M. L. Heuzey a très heureusement défini ces divers objets et la nature du geste. Du même coup nous comprenons ce que signifie l'expression « tenir le cèdre » qui revient si souvent dans les formules assyriennes, en relation notamment avec le prêtre *asipu* qui opérait plus spécialement les lustrations. On notera que le bois de cèdre sert également dans certaines cérémonies israélites de lustration¹.

Sur le relief n° 5, le génie à deux ailes et à tête d'aigle fait le geste de purification avec la pomme de cèdre devant ce qu'on a appelé, faute de mieux, l'arbre sacré. Ici on a, très nettement figurée, une stèle enguirlandée. Selon l'expression de M. Heuzey le culte ainsi rendu aux éléments végétaux doit être conçu comme « une pratique plus générale de protection religieuse s'étendant... à toute vie ». Nous ignorons ce que représentait la stèle en question, mais il ne serait pas impossible qu'elle fut liée à l'âme du roi, puisque tout ici concerne le monarque. A l'appui, on pourrait invoquer les stèles royales trouvées à Assour dans une cachette du palais.

Les énormes taureaux ailés, gardien des portes du palais, appartiennent à l'époque de Sargon II et aussi ces figures de l'Hercule assyrien, dénommé Gilgamès, qui presse un lion contre sa poi-

1) Voir notre *Sacrifice en Israël et chez les Phéniciens*, p. 74 et 77.

trine. Le sous-sol et les fondations étaient également protégés contre les esprits mauvais, notamment contre le démon Pazouzou qui répand la maladie et la fièvre et dont on trouvera au Louvre plusieurs figures. On sait qu'on se garant de lui par ces scènes d'exorcisme (n^{os} 105, 106, 122), jadis appelées scènes des enfers et qui ont été bien expliquées par M. C. Frank¹. C'est parce qu'elles servaient à protéger les fondations qu'on a trouvé dans le sol du palais de Khorsabad ces cinq tablettes de fondation en or, argent, bronze, plomb (exemplaire perdu dans le transport), carbonate de magnésie (n^{os} 132-135). Deux tablettes (antimoine et marbre) ont échappé aux fouilleurs puisque Sargon atteste qu'il a déposé dans les fondations des exemplaires en sept matières différentes. Les figurines d'argile n^{os} 212 à 215 étaient également enfouies sous le pavé des cours de Khorsabad ou devant les portes ou en d'autres points des murailles.

Au sujet de l'expédition navale (n^{os} 43-46) qui fait si bien comprendre les transports de bois par eau, en particulier ceux qu'effectua Hiram pour le compte de Salomon, nous ne croyons pas, malgré l'autorité de Longpérier, qu'on soit autorisé à qualifier de dieu Dagon la figure moitié homme, moitié poisson représentée sur ces reliefs. Nous avons eu l'occasion de montrer qu'une telle représentation pour Dagon n'a germé que tardivement dans l'esprit des commentateurs rabbiniques. Enfin, la curieuse représentation d'une divinité sur son animal-attribut (n^o 144) ne serait-elle pas celle d'une déesse voisine de l'Istar de l'amulette de bronze n^o 172?

Nous n'avons signalé que les points intéressant l'histoire des religions. On lira encore avec fruit les pages consacrées à l'appréciation artistique de ces monuments que l'image a justement rendus célèbres et que la description sobre et pénétrante de M. Pottier fait si bien valoir.

RENÉ DUSSAUD.

1) Voir *Revue de l'Hist. des religions*, 1908, II, p. 114-115, où nous avons proposé de reconnaître le prêtre *asipu* dans le personnage placé devant le thymiatérion dans le relief Scheil.

W. DEONNA. — **Les croyances religieuses et superstitieuses de la Genève antérieure au Christianisme.** 1 vol. de 526 pages. — Genève, Imprimerie centrale, 1917.

Quelques publications récentes révèlent une fâcheuse tendance à faire revivre les méthodes surannées de Creuzer et de la défunte école symbolique, en interprétant les monuments religieux du passé non pas à la lumière des croyances contemporaines de leurs origines, mais dans l'esprit de systèmes religieux ou philosophiques fort postérieurs. De pareilles tentatives ne peuvent qu'exposer à un nouveau discrédit les études de symbolisme comparé. Aussi est-on heureux de rencontrer un ouvrage où s'affirment les vrais procédés de la critique historique et de l'archéologie comparée mis au service des recherches hiéroglyphiques, comme c'est le cas de l'excellent Mémoire que M. Deonna vient de publier sur les antiquités religieuses de Genève dans les *Bulletins de l'Institut national Genevois*.

Genève a vu se succéder depuis l'âge quaternaire plusieurs civilisations dont chacune nous a laissé des vestiges matériels de ses croyances. Pour retrouver la pensée qui se cache sous ces symboles il faut d'abord classer ceux-ci d'après leur âge relatif, puis d'après leur forme ou d'après l'objet dont ils évoquent l'image, enfin les rapprocher des documents analogues dont nous connaissons ou présumons la signification parmi les populations au même niveau inférieur de développement mental, en faisant appel au concours que peuvent nous prêter les sciences auxiliaires de l'histoire des Religions, l'ethnographie, l'érudition, le folklore, etc. Cette méthode, brillamment constituée en Angleterre par Edward B. Tylor, il y a plus d'un demi-siècle, a permis à des archéologues comme Déchelette, S. Reinach, etc. d'asseoir sur des données positives des travaux généraux qui ont fait époque dans la science.

Le mémoire de M. Deonna, qu'illustrent d'abondantes figures puisées dans les publications et les musées archéologiques de la Suisse, groupe ses matériaux sous les rubriques suivantes : La parure corporelle, le culte des pierres des eaux, des arbres, des animaux, la hache, la clef, le disque solaire et ses symboles aniconiques, les types anthropomorphes, la prophylaxie de l'obscène, les

divinités préromaines, les divinités romaines, les temples, la symbolique chrétienne.

Un des chapitres les plus intéressants est celui qui traite de la symbolique solaire. Nous y retrouvons des images et des signes familiers à tous ceux qui se sont occupés de ce culte, tel qu'il se présente dans les documents et les survivances d'autres populations, quelques-unes disparues de l'histoire : le disque, la sphère, l'anneau, les trois points disposés en triangle (pour indiquer les trois positions de l'astre dans sa course quotidienne), la rouelle, la rosace, la croix et ses dérivés, le signe en S, la double spirale, le zig-zag (la ligne brisée, tracée verticalement, ne doit-elle pas être plutôt rangée parmi les symboles de la foudre ; tracée horizontalement, parmi ceux de l'eau courante ou des nuages ?) la barque, le char, le cheval, le visage flamboyant, etc.

Quant aux images thériomorphiques, M. Deonna est très prudent, — et j'estime qu'il fait bien ; — quand il s'agit de suivre les auteurs récents qui, partout où l'on se trouve devant une reproduction de ce genre, soutiennent qu'on doit y voir un vestige de totémisme. M. Deonna estime que les représentations du cheval, si fréquentes dans les pays celtiques, se rattachent plutôt au culte solaire ; que celles du bouquetin ou de quelque autre herbivore, voire d'un poisson, gravées sur des « bâtons de commandement », ont pour objet d'obtenir la multiplication de ces animaux par une opération de magie sympathique ; que celles des bovidés, ainsi que l'emploi des bucranes, sont en rapport avec le croissant de la lune. Tout au plus serait-il disposé à admettre — et encore sous forme interrogative, — comme survivance du totémisme, la coutume, qui prévaut toujours dans certaines cités, de nourrir aux frais du public des représentants de l'espèce qui figure sur leur blason. Il rappelle à ce propos un incident historique qui prête à un rapprochement assez piquant : lorsque au xvi^e siècle, certains Bernois ourdirent un complot contre Genève, ils se procurèrent un ours, avec l'intention, s'ils réussissaient dans leur entreprise, de le conduire à Genève, en même temps qu'ils auraient remplacé les armoiries de cette ville par celles de Berne. Cette anecdote ne fait-elle pas songer à une autre conjuration, plus voisine de notre temps, au cours de laquelle un prétendant impérial, s'embarquant pour fomenter en France une révolution à son profit, prit avec lui un aigle vivant, en vue de

toucher le cœur de ceux qui avaient conservé, à quelques vingt-cinq ans de distance, le souvenir de l'épopée napoléonnienne ? Certaines mentalités se retrouvent à toutes les époques.

L'ouvrage répondrait incomplètement à son titre, si l'auteur n'avait poursuivi son étude en deçà des âges préhistoriques et protohistoriques, en s'occupant des dieux celtiques et des divinités romaines. En effet, le canton de Genève et les territoires adjacents ont fourni des matériaux importants pour l'étude des croyances celtiques. Quand les dieux du panthéon gréco-romain se montreront à leur tour, il semble que ce soit particulièrement sous les traits des divinités que les Celtes ont assimilées, à leurs dieux favoris : Jupiter, Mars, Mercure, Apollon. Il est même arrivé, ici comme en Gaule, qu'une fusion s'est opérée entre les représentations figurées des dieux ainsi rapprochés, témoins le dieu au maillet, le Mercure tricéphale, etc.

C'est également à l'époque romaine que remontent les premiers temples de la Genève païenne ; mais seuls quelques débris y ont survécu à l'avènement du christianisme. Encore ces débris épars, souvent encastés dans des vieux édifices chrétiens, attestent-ils l'utilisation, voire l'adaptation des anciens types et motifs païens. D'ailleurs cette adaptation ne se manifeste pas seulement dans les images et les symboles ; elle se constate aussi dans des coutumes populaires, des légendes et jusque dans des rites auxquels s'est ouverte l'Eglise. M. Deonna consacre à ce sujet un de ses derniers chapitres qui tempère quelque peu l'assertion trop absolue de sa Préface, à savoir que la vie des symboles passe ordinairement par trois phases successives : 1° religieuse ou superstitieuse ; 2° prophylactique ; 3° purement décorative. Sans doute, telle a été la destinée de certains motifs symboliques qui, vidés en quelque sorte de leur portée religieuse et maintenus dans les arts plastiques, n'ont plus qu'une valeur ornementale. Cependant, il y a lieu de faire observer que presque tous les symboles religieux n'ont jamais cessé, depuis leur apparition, de remplir un rôle de talisman ou d'amulette. D'autre part, il ne faudrait pas verser dans l'exagération de certains historiens de l'art, quand ils prétendent que tous les motifs d'architecture ont des origines religieuses. Enfin, il y a certains symboles qui n'ont jamais perdu leur portée religieuse ; ils ont passé directement d'un culte à un autre, en empruntant un sens nou-

veau, parfois même en facilitant la transition des croyances. Ajoutons comme l'auteur lui-même le constate, que, dans l'évolution des symboles, tout se borne parfois à un renversement complet des valeurs; ce qui était bon et propice devient simplement mauvais ou néfaste. Ainsi s'expliquent les survivances des vieux rites reli-
 qui ont passé au service de la magie noire.

GOBLET D'ALVIELLA.

LAGRANGE (le P. M.-J.). — *Saint Paul. Épître aux Romains*. Paris, V. Lecoffre, J. Gabalda, successeur. 1916, 1 vol. in-8° de la collection des *Études Bibliques*, LXXII 395 p. 15 francs.

Le commentaire du R. P. Lagrange sur l'épître aux Romains fait partie de la collection d'*Études Bibliques* que publie la librairie Lecoffre-Gabalda. Ce sera déjà en indiquer la valeur que de dire qu'il y figure dignement à côté des commentaires du même auteur sur *le livre des Juges* et sur *l'Évangile de Marc* et des volumes de M. van Hoonacker sur les *Douze petits prophètes* et de M. Podechard sur *l'Ecclésiaste*.

Après la préface vient une notice bibliographique assez sommaire où ne sont consignées que les études les plus récentes sur le paulinisme et l'épître aux Romains. Peut-être les bornes que l'auteur s'est imposées sont-elles un peu étroites, notamment en ce qui concerne la littérature de langue française. Celle-ci n'est pas assez riche pour qu'on puisse, sous prétexte de leur date déjà un peu ancienne, se dispenser de citer *L'Apôtre Paul* de Sabatier ou *le Péché et la Rédemption d'après saint Paul* de Ménégoz¹.

Dans l'énumération des commentaires une grande place est faite à l'exégèse ancienne. Une des préoccupations du P. Lagrange est évidemment de maintenir son explication dans la ligne de l'interprétation catholique. Le P. Lagrange croit d'ailleurs reconnaître dans l'exégèse indépendante la plus récente « un retour vers l'exégèse catholique sur les débris de l'exégèse luthérienne (p. IV). »

1) Notons p. VII note (et p. LXXII) Schweizer pour Schweitzer. Le même nom est orthographié correctement ailleurs, p. XII. L'ouvrage de Heitmüller de 1903 est intitulé *Taufe und Abendmahl bei Paulus*.

Selon lui, Luther n'a absolument pas compris Paul. La théorie de la justification par la foi qu'il lui prête n'a aucun fondement dans les textes et n'a fait qu'induire en erreur les exégètes protestants depuis quatre siècles. Le P. Lagrange estime qu'il n'est pas sans intérêt d'insister là-dessus au moment où on célèbre « le quatrième centenaire des débuts de la religion prétendue réformée. »

Il y a donc dans le commentaire du P. Lagrange une préoccupation apologétique et polémique non dissimulée. C'est à un point de vue exclusivement critique que nous nous placerons pour apprécier ses jugements. Il est incontestable que les interprétations les plus récentes du paulinisme s'écartent sensiblement de celles que l'on trouve, par exemple, chez Sabatier et chez Ménégoz. Pour nous en tenir au point essentiel, un grand nombre d'interprètes attribuent maintenant à Paul un réalisme sacramentaire dont on chercherait vainement la trace dans les exposés des exégètes indépendants d'il y a vingt-cinq à trente ans. Mais est-ce vraiment un retour à l'exégèse catholique ? On en peut douter et cela pour plusieurs raisons dont voici les deux principales : La conception nouvelle n'implique aucunement un désaveu de l'interprétation protestante traditionnelle, mais seulement son élargissement par la mise en lumière de côtés de la pensée paulinienne qui avaient été jusque-là négligés. En second lieu, l'exégèse moderne tend à rapprocher la paulinisme du mysticisme hellénique contemporain bien plutôt que de la doctrine catholique. Si l'apologétique catholique s'engageait trop à fond dans la direction indiquée par le P. Lagrange elle pourrait bien se trouver finalement dans une position singulièrement embarrassante et dangereuse pour elle.

Après la Bibliographie vient l'Introduction proprement dite. Il y a peu à dire des chapitres intitulés *Lieu d'origine et Date, Origines et tendance des Chrétiens de Rome, Lettre ou Épître ? son but, Thème et composition de l'épître, Langue style et argumentation*. Le P. Lagrange adopte 56 comme date de composition de l'épître (p. XVI) ailleurs il dit 57 au plus tard (p. XX). Les questions relatives à la composition de l'épître se présentent dans des conditions qui ne laissent guère de place pour la divergence des théories. Nous indiquerons seulement un point sur lequel l'opinion soutenue par le P. Lagrange nous paraît contestable. Il s'agit des troubles dans la Juiverie de Rome qui motivèrent l'expulsion des Juifs par Claude.

Le P. Lagrange (p. XXI) ne croit pas que ces troubles aient été en rapport avec le Christianisme. Nous serions plutôt disposé à adopter l'opinion opposée. En tous cas, le P. Lagrange a raison de noter que l'expulsion des Juifs de Rome eut pour effet de renforcer l'importance de l'élément païen dans l'Eglise.

La question de l'authenticité est traitée en deux pages. Elle n'en réclame pas davantage. Celle de l'intégrité — à laquelle trois pages sont consacrées — pourrait être exposée avec un peu plus d'ampleur. Sur plusieurs points plus de hardiesse serait désirable. Nous pensons en particulier à ce qui a trait aux diverses formes de la finale de l'épître. Nous nous bornons à indiquer ce point ne pouvant entrer dans tout le détail qu'exigerait la discussion ou seulement l'exposé de cette question.

Dans le chapitre VII sur la critique textuelle le P. Lagrange est amené à prendre brièvement position à l'égard des théories de Von Soden. Il remarque d'abord que ce qui caractérise son édition, c'est une certaine régression vers le texte reçu au détriment des anciens onciaux *Σ. Α. Β. Γ...* C'est la conséquence fatale du système de Von Soden qui, ayant délimité, non sans arbitraire, les trois familles I, H, K¹, choisit dans chaque cas particulier la leçon qui est donnée par deux des trois révisions, ce qui suppose, contrairement à toutes les vraisemblances, que ces trois révisions, d'âge et d'origine très diverses, sont de valeur absolument équivalentes. Le P. Lagrange formule à ce propos quelques remarques très justes. Il s'attache en particulier à montrer tout ce qu'il y a d'arbitraire et d'artificiel dans l'établissement de la révision I. Sur un seul point, le P. Lagrange donne entièrement raison à Von Soden. Il s'agit de l'élimination de ce que notre auteur appelle « le fantôme d'un texte grec occidental qui eut été le rival souvent préférable du texte grec représenté par les onciaux anciens (p. LXX). » Le point est important en effet, bien qu'il n'ait peut-être pas, en ce qui concerne le texte des épîtres, toute la portée qu'il a pour celui des Évangiles et des Actes. On sait que les particularités de cette soi-disant révision occidentale sont expliquées par Von Soden en ce qui concerne les

1) Le choix de ces trois symboles est significatif. I désigne une ville, Jérusalem; H un homme, Hésychius; K un caractère du texte (*Koïnè*). Trois signes, trois principes. La logique et la clarté ne sont pas les qualités dominantes de celui qui a imaginé ces designations.

éplures par l'influence du texte de Marcion¹. Le P. Lagrange ne souscrit pas à son opinion sur ce point.

A propos des questions de critique textuelle nous formulerons une remarque. Dans le commentaire proprement dit le P. Lagrange ne s'attache pas, et avec raison, à traiter toutes les questions de texte. Il ne s'arrête qu'aux plus importantes, mais les données qu'il expose ont quelque chose d'insuffisant, le plus souvent du moins. Il s'attache à citer les éditeurs plutôt que les manuscrits et quand il cite ceux-ci, il ne les énumère que rarement et d'une manière très sommaire. Prenons par exemple — nous les choisissons au hasard — les pages 190-191. Il y a dans chacune d'elles une note concernant la critique textuelle : p. 190, c'est « Quelques Mss. et Vg. ajoutent... La leçon courte des critiques (W.-H., Tisch., Nestle, Soden)... ». Comment apprécier la question si on ne sait pas quels sont les manuscrits qui font l'addition et quels sont ceux sur l'autorité desquels se fondent les critiques qui l'écartent ? P. 191. « Soden est revenu à la leçon $\mu\epsilon$ du texte reçu et de Vg. au lieu de $\sigma\epsilon$. On garde $\sigma\epsilon$ avec W.-H., Tisch., Weiss ». Ici encore l'indication des manuscrits est indispensable, elle serait en tous cas plus utile que celle des éditeurs.

Encore une dernière remarque sur ce point. Sans méconnaître les immenses services rendus par l'édition Nestle par laquelle le texte reçu a été définitivement éliminé, il faut absolument renoncer à la citer comme une récénsion autonome du texte à côté des éditions de Westcott et Hort, de Tischendorf, de B. Weiss, de Von Soden. Elle ne représente en effet, que le consensus des principaux éditeurs et repose sur l'application rigoureuse du principe de majorité.

Du commentaire lui-même on comprend que nous ne puissions parler en détail. Quelques indications suffiront. Voici quelle est la disposition extérieure. Le haut des pages est occupé par une traduction du texte. Cette traduction dont le style est parfois un peu lourd suit l'original de très près. On ne peut qu'approuver le P. Lagrange d'avoir, sans hésiter, sacrifié l'élégance plutôt que l'exactitude. Les notes sont de deux sortes. Les unes qui portent chaque fois sur un ensemble de quelques versets servent à mettre en lumière la marche de la pensée et l'enchaînement des dévelop-

1) Et en ce qui concerne les évangiles par celle de la récénsion de Tatien.

pements, les autres contiennent des éclaircissements de détail et sont consacrées à l'explication proprement dite du texte. On peut regretter que le P. Lagrange se soit tenu trop fidèlement à la division traditionnelle de l'épître en chapitres et versets, division qui ne correspond que d'une manière très imparfaite au développement organique de la pensée. Le commentaire courant est complété par un certain nombre de notes plus étendues qui portent principalement sur des questions de théologie biblique. Quelques-unes de ces notes sont fort importantes et constituent de véritables petites monographies. Signalons notamment celle sur la Justice de Dieu et la Justification (p. 119-141).

Pour terminer nous consignons ici quelques observations de détail. Dans 3, 2 plutôt que d'admettre que l'énumération des privilèges des Juifs inaugurée par le *πρῶτον μὲν* est interrompue par un brusque saut de la pensée, le P. Lagrange suppose que les autres privilèges des Juifs sont impliqués dans celui qui a été mentionné le premier (les oracles de Dieu leur ont été confiés) et que c'est pour cela qu'ils ne sont pas expressément cités. Il y a là une explication peu naturelle quant au fond et qui, quant à la forme est exclue par le fait que *πρῶτον μὲν* appelle nécessairement un *ἔπειτα δὲ*. Nous ne voyons pas, comment il est possible d'échapper ici à la constatation d'une interruption dans le développement de la pensée. Mais, peut-être, cette constatation s'accorde-t-elle mal avec une certaine conception de l'inspiration ?

Le P. Lagrange nous paraît avoir raison quand il prend nettement position contre l'interprétation qui trouve dans le développement du chapitre 7 sur le péché un écho des expériences personnelles de l'apôtre avant sa conversion. Le passage *Phil 3, 6s* est en effet probant contre l'hypothèse d'une crise morale qui aurait précédé et préparé la conversion. Il n'est pas impossible que chez plusieurs de ceux qui ont cru devoir l'admettre, un certain rôle ait été joué par une assimilation plus ou moins consciente entre la conversion de Paul et celle de Luther.

A la page 176, nous relevons une déclaration que nous nous bornons à enregistrer parce qu'elle nous paraît caractéristique de l'exégèse du P. Lagrange. « L'exégèse catholique peut se préoccuper de montrer que les conclusions de la théologie découlent égitimement de la pensée de saint Paul, mais elle n'a pas à

chercher ces développements explicites dans l'horizon de cette pensée. » Malgré la réserve qu'exprime la seconde partie de cette formule il y a là une confusion de la dogmatique et de l'exégèse qui nous paraît très dangereuse.

Signalons encore (p. 180 ss) un développement très caractéristique sur le principe de l'abrogation de la Loi chez Paul. Le P. Lagrange entend qu'il s'agit exclusivement du système de la Loi mosaïque et nullement de la notion même de Loi. Ses préoccupations dogmatiques sont à peine dissimulées ici, il s'agit avant tout pour lui de ruiner le fondement biblique de la théorie protestante de la justification par la foi et d'empêcher que l'autorité de Paul ne soit invoquée contre le légalisme catholique.

Presqu'à chaque page on aperçoit ainsi l'apologète à côté de l'exégète. Les préoccupations du premier ne sont pas sans exercer une influence fâcheuse sur le jugement et sur la liberté d'esprit du second. Cela n'empêche pas l'exégète d'être savant, judicieux, admirablement informé. Ce n'est pas toutefois un guide auquel on puisse se confier aveuglément, du moins si on aborde la lecture de l'épître aux Romains sans autre préoccupation que celle de pénétrer aussi profondément que possible la pensée de l'apôtre Paul.

MAURICE GOGUEL.

PAUL MARTY. — Études sur l'islam au Sénégal. T. I. Les personnes. — Paris, E. Leroux. 1917, 412 p. in-8 avec cartes et planches.

L'islamisation au Sénégal a employé deux moyens : la force ouverte : razzias d'esclaves, occupation par la violence de territoires situés au sud du fleuve. La domination française a rendu impossible ce procédé. C'est alors que l'islam a eu recours au second : pénétration individuelle ou par petits groupes dans la société noire, utilisation de pratiques superstitieuses (grisgris, amulettes) et spéculation sur la tendance religieuse des noirs jusqu'au moment où il n'y a plus qu'à réciter la profession de foi et de nouveaux terrains sont ajoutés à ceux où prospère l'islam qui

fait ainsi la tache d'huile. Ces progrès ont été malheureusement favorisés par une certaine politique pratiquée aux dépens de la colonie. « On a pratiqué une politique outrancière d'islamophilie. Hier encore, n'usait-on pas en Casamance des services des Mandingues musulmans pour administrer et assouplir les anachiques et fétichistes Diolas ! Par ces méthodes ; par l'organisation d'une justice plus que musulmane, une justice arabe et maure ; par la construction de mosquées, par l'effet de la théorie que pour amener les indigènes fétichistes à la civilisation française, il faut le stade de l'évolution islamique, les Français de la génération précédente ont fortement contribué à faire progresser au Sénégal la religion du Prophète (p. 10). »

C'est par ce tableau et par ces paroles que commence le livre que M. P. Marty consacre à l'islam au Sénégal et en premier lieu, à la question des personnes, c'est-à-dire des Musulmans qui sont les chefs de groupe, comme dans les deux livres précédents dont il a été rendu compte ici (*Revue de l'Histoire des Religions* nov.-déc. 1917 p. 355-359), celui-ci est de la plus grande importance.

Le chapitre premier traite de l'influence religieuse des chefs maures au Sénégal : Chaïkh Sidia¹, Chaïkh Sa'adbouh² Taleb Khia³, fils de Moḥammed el Fâdhel et neveu de Ma'l'aïneïn et de Sa'adbouh chez lesquels il étudia : après avoir habité successivement les territoires français, anglais et portugais, il finit par s'établir à Binako, sur la rive gauche de la Casamance. S'il n'a pas réussi dans ses tentatives de prosélytisme chez les Balantes païens au milieu desquel il s'est fixé, il peut du moins surveiller ses missions du Vohi et du Brassou portugais au sud, des Mandingues du Pakao au nord, du Combo français et anglais au nord-ouest. Son groupe qadriah tend à se détacher de Sa'adbouh et il manifesta des sentiments favorables à la cause française en opposition avec son oncle Ma'l'aïneïn et son cousin Mouley Hiba. — Les Ida Ou-'Ali ont

1) Cf. sur ce personnage l'étude développée qui lui a été consacrée par M. P. Marty dans ses *Etudes sur l'islam maure*, Paris, 1916, in-8 p. 6-109 et le compte-rendu dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, nov.-dec. 1917 p. 356-359.

2) Cf. P. Marty, *Etudes sur l'islam maure*, p. 26-37 et le compte-rendu, *ibid.*

3) P. Marty, *Etudes sur l'islam maure*, p. 191-249 et le compte-rendu, *ibid.*

été étudiés plus en détail dans l'ouvrage cité plus haut. — Les Ida-Ou-'l-Hadj ou Darmankour seront l'objet d'un chapitre spécial dans un ouvrage annoncé : *l'Emirat des Trarza* et il en sera parlé dans compte-rendu consacré à ce volume.

Le chapitre II a pour sujet les groupements tidiana dérivés d'El Hâdj'Omar (Tidiana Toucouleurs). On sait que l'empire toucouleur, fondé par le marabout tidiani El Hâdj'Omar, né à Aloar, dans le Fouta, fut éphémère et que son fondateur, repoussé de l'Occident par l'action énergique de Faidherbe, alla se faire tuer obscurément dans l'Est en 1864, après avoir été un moment maître de tout le pays sur les bords du Niger, de Ségou à Tombouktou. Avec son fils Amadou¹ qui régnait à Ségou lors de la mort de son père et qui en fut chassé par la conquête française, finit cette dynastie. Avec le pouvoir politique, la voie religieuse (*tariqah*) se morcela, et ses fractions existent encore dans les provinces du Fouta toucouleur, le cercle de Podor (Toro et Lao) le Chemâmah, le cercle de Saldé, une partie de celui de Gorgol, d'où sortit l'agitateur Mamadou Lamine, les cercles de Matam et de Bakel, dans le Bas Sénégal où elle fut portée par des émigrés du Fouta où elle est du reste extrêmement éparse, en Sine-Saloum, où le chef du principal groupement, un Ouolof du nom de Abdoulaye Nias est en relation avec les Tidjânis de Fâs et de 'Ain Mahdi, dans la Haute Gambie, terrain de transition entre le Tidianisme du Fouta-Foro et celui du Fouta-Diallon. Quelques descendants directs d'El-Hâdj 'Omar vivent dispersés dans le Sénégal : l'un deux, fils du marabout, déclare que le vin, l'alcool et les spiritueux sont excellents pour la santé et d'ailleurs permis par la Loi. Il est vrai qu'il est vu d'assez mauvais œil par sa famille et des musulmans plus rigides. Les autres descendants d'El Hâdj 'Omar vivent à la Mekke ou à Médine².

Ch. III. *Le groupement tidjiani d'El Hâdj Malik* (Tidiana Ouolofs). El Hâdj Malik Si, né en 1855 à Gaios près de Podor, est d'origine toucouleur, mais ses ancêtres ayant toujours vécu chez les Ouolofs

1) Les plus intéressants détails ont été donnés sur ce prince et sur l'empire des Toucouleurs par Mage qui fut envoyé en mission près de lui en 1863-1866. (*Voyage dans le Soudan occidental*, Paris, 1868, in-8) et ensuite par le général (alors commandant) Galliéni (*Voyage au Soudan français*, Paris, 1865, in-8).

2) La traduction d'une lettre du Cheikh Mamadou de Makhama, jointe en appendice à ce chapitre est loin d'être absolument exacte (p. 167-170).

et s'y étant constamment mariés, ont fini par être considérés comme tels. Après des études de droit musulman, aussi complètes qu'on en peut faire au Sénégal, il s'installa à Tivaouane, station du chemin de fer de Dakar à Saint Louis. Il avait reçu d'un de ses oncles le *ouerd tidiani*, et a composé un certain nombre d'ouvrages de pure compilation sans valeur originale¹ : par exemple, le poème de son pèlerinage à la Mekke, dont le texte et la traduction seront donnés dans l'appendice p. 211-214, n'est qu'une litanie en l'honneur du Prophète. L'enseignement de sa zaouyah comporte : le Qorân, la théologie, la grammaire, le droit, la logique et la littérature, en particulier les *Mo'allagât* et les *Séances* de Hariri. Sa bibliothèque contient plusieurs centaines de livres. Sa clientèle est surtout composée de petits marabouts et des maîtres d'écoles coraniques : c'est une sorte d'Université populaire. Il faut ajouter que ce Hadj Malik s'est toujours montré fidèle à la France et qu'il a donné des preuves de cet attachement à l'occasion de la guerre actuelle.

Ch. IV. *Les Mourides d'Ahmed bamba*. Ce chapitre a été publié séparément sous le même titre².

Ch. V. *Le groupement de Bou Kounta*. Les Kounta dont une grande tribu maraboutique du Sahara occidental qui prétend descendre des Qoraichites. Mais le cheikh Abou Moïammed ben Abou Ma'amah, surnommé Bou Kounta naquit à Dank, dans le Cayor, et mourut à Ndiassane, le 13 juillet 1914. Son père était établi dans cette région où il avait trouvé un terrain favorable à sa propagande. Après s'être installé successivement en divers endroits, Bou Kouta fixa son choix définitif sur Ndiassane. Chose curieuse pour un marabout, il ne savait ni lire, ni écrire l'arabe ; il le parlait mal et il demandait même que les lettres que lui adressait le gouvernement qu'on lui adressait fussent écrites en français. Aussi l'ignorance est-elle la caractéristique de sa zaouyah. Jamais le cheikh lui-même ne reçut d'initiation mystique. En revanche, il se mêlait de politique et favorisait tel ou tel candidat à la députation

1) La liste figure dans l'appendice, p. 216-218. Ses œuvres complètes ont été publiées à Tunis en 1914-1915. Cf. le compte-rendu de Salenca *Annuaire et Mémoires du Comité d'Études historiques de l'Afrique occidentale*, Gorée, 1916, in-8, p. 454-461.

2) Paris, 1913, in-8. Cf. le compte-rendu dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, nov. déc. 1917, p. 355-356.

lorsqu'il le jugeait favorable à ses intérêts. Il faut dire aussi que depuis 1860, époque où il fit campagne avec Faidherbe contre le damel Makodou, jusqu'à sa mort, jamais son loyalisme envers la France ne se démentit. En mourant, il laissa une fortune personnelle de plus de 900.000 francs.

Ch. VI. *Les Mandingues, élément islamisé de Casamance.* Au milieu des populations fétichistes, les Mandingues dont le nom est devenu synonyme de musulmans — ils professent l'islam depuis le ^{xvii}^e siècle — se sont signalés par leur fanatisme, leur intolérance et leur cruauté. Soulevés contre eux, les Pouls (Foulah) venus du Khasso au commencement du ^{xix}^e siècle, chassèrent les oppresseurs. Mais la tyrannie du chef qu'ils s'étaient donné, arriva au point qu'il dut fuir dans la Gambie anglaise où il est encore. Les Diolas, païens, en proie comme les Foulah, aux cruautés des Mandingues musulmans se sont débarrassés de leurs ennemis avec l'aide des Français. Les Foulah de la Haute Casamance ne sont islamisés que très superficiellement. Chez les Diolas, l'autorité française employa d'abord des Mandingues musulmans pour administrer le pays, mais leurs exactions où l'avidité avait un caractère religieux, obligea de renoncer à ce système. L'islam est détesté des Diolas parce qu'il est professé par des Mandingues.

Ch. VII. *Chérif Younous de Casamance.* Sa famille est originaire de la Mekke et un de ses ancêtres vint s'établir dans le Ouadaï où Chérif Younous naquit à 1850 à Wara. Ses études terminées, il partit vers l'Ouest, visita le Baghirmi, le Kanem, le Bornou, arriva par l'Adamaoua et le Haoussa à Lagos où il s'embarqua, parcourant les ports anglais de la côte et, après un voyage qui avait duré seize ans, s'installa dans la Gambie. De là, il alla s'établir à Sansasanding en Casamance, resta trois ans dans la Guinée portugaise et revint en territoire français à Banghère où il a créé d'importantes exploitations agricoles. Lui-même n'a aucune culture, aucune instruction musulmane et ne parle pas l'arabe. Mais son hospitalité très large lui donne de l'influence sur la Moyenne Casamance, la Gambie anglaise et la Guinée portugaise. Il est de l'ordre tidiania.

Ce volume, dont la valeur est accrue par des photographies et des cartes, renferme toutes sortes de renseignements précieux et fait souhaiter l'apparition prochaine de ceux qui sont annoncés comme suite.

RENÉ BASSET.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

DITLEF NIELSEN. — **Ueber die nordarabischen Goetter** (*Mitt. der Vorderasiat. Gesellschaft*, 1916, p. 253-265). — Dans ses études antérieures, M. Nielsen a montré que les peuples de l'Arabie du sud vénéraient une triade composée d'un dieu lunaire, d'une déesse solaire et d'un dieu identifié à l'étoile Venus. Il se fonde maintenant sur le caractère proprement arabe des langues thamoudéenne et safaitique, sur les rapports de leur écriture avec l'écriture sabéenne, pour supposer que leur panthéon est du type su-l-arab, complètement différent du panthéon syrien et même nabatéen. Si des vocables syriens ou nabatéens apparaissent dans les textes safaitiques, c'est emprunt sans importance. Le panthéon proprement thamoudien et safaitique doit être rattaché à celui des sémites du sud, c'est-à-dire compter un grand dieu lunaire (*Sin, Sahar, Ilah*), une déesse solaire (*Sims, Hat*) et un dieu identifié à l'étoile Venus (*'Athtar, Roula*). Ces considérations sont intéressantes et devront être examinées de près. La difficulté tient à ce que nos renseignements se limitent à de simples mentions de ces divinités et qu'il est malaisé de discerner jusqu'à quel point les Safaites se sont imprégnés de civilisation nabatéenne et même syrienne. M. Nielsen tient pour à peu près négligeable cette influence, mais on a une tout autre impression quand on examine les inscriptions grecques de la région du Djebel-ed-Druz. D'autre part, la forme même du vocable *Roula* indique que nous sommes en présence d'une entité féminine.

R. D.

T. W. ARNOLD, **The preaching of Islam**. London, Constable and Co 1913, XVI, 467 p. in-8°, 2^e édition. — Depuis l'apparition de la première édition de cet ouvrage (1896), l'histoire intérieure et extérieure de l'islam s'était considérablement enrichie par des publications relatives à la doctrine et aux origines de cette religion. En conservant son cadre primitif, M. Arnold l'a mis au courant des nouveaux travaux et nous a présenté ainsi un tableau net et précis du développement historique de l'islam tel qu'on peut le tracer en 1913. Après avoir exposé la vie de Mohammed comme prédicateur, il passe à l'extension de l'islam dans l'Asie occidentale où, comme en Egypte, il trouva un puissant auxiliaire chez les dissidents persécutés par les orthodoxes. Dans l'Afrique du nord, contrairement à l'opinion de l'auteur, et en Espagne, la situation politique facilita la conduite militaire, et par suite, l'extension de l'islam. Le chapitre VI, relatif au développement de la religion musulmane dans la péninsule hellénique, aurait dû être placé parmi ceux qui sont relatifs

à l'établissement de l'islamisme en Perse et à la conversion des Moghols, des Tatars. A ce dernier devrait se rattacher l'exposé de la propagande en Chine, au moins par la voie de terre, tandis que l'extension par la voie maritime relie tout naturellement à celle dans l'Inde et l'archipel indo-malais. Le chapitre qui traite de l'islam en Afrique est indépendant et, par suite, pouvait être rejeté à la fin, mais il fallait en séparer ce qui a trait à l'Ethiopie et à l'Afrique orientale qu'il fallait rattacher à l'Egypte. Au reste, ce n'est qu'une question de plan et elle est secondaire, puisque le fond est traité avec exactitude. J'estime aussi qu'une part plus grande aurait dû être faite à l'islam populaire qui a conservé tant de traces des croyances antérieures. Mohammed, qui d'ailleurs en avait donné l'exemple, reconnaîtrait difficilement sa religion dans celle qui est professée aujourd'hui par l'immense majorité des Musulmans et où le dogme fondamental de l'Unité de Dieu est noyé dans les croyances les plus superstitieuses et les pratiques les plus fétichistes. Cette réserve faite, je ne puis que féliciter M. Arnold d'avoir publié un livre aussi clair et aussi utile, pour lequel il a consulté toutes les sources nécessaires comme le montre la bibliographie qui termine le volume¹.

René BASSET.

E. DOUMERGUE. — **Une petite nationalité en souffrance. Les Lettons.** Les Provinces Baltiques et le pangermanisme prussien en Russie. — Paris, Editions de « Foi et Vie », 1917, in-8°, IV + 150 pages + 1 appendice musical. — Cette intéressante et importante publication n'a pas directement trait à l'histoire critique des religions. C'est avant tout un éloquent plaidoyer en faveur d'un petit peuple, opprimé depuis des siècles par les seigneurs germano-baltes. Mais, chemin faisant, l'auteur est amené à traiter de la conversion des Lettons au christianisme, du rôle que les Allemands firent jouer à la religion pour dominer ce peuple épris de liberté et d'instruction.

A ce point de vue, le chapitre II, intitulé *De la conquête au servage*, est particulièrement utile à lire et à étudier.

Se référant à l'historien allemand Treitschke, M. E. Doumergue rappelle que le peuple vieux-Prussien menait « une vie sans souci et à part. » Ces gens « vivaient comme un peuple tranquille, paisible, de bergers et de paysans, à leur aise, abrégeant les longues nuits d'hiver par le charme d'une poésie douce et élégiaque ». « Alors on songe à les christianiser... Les Allemands s'établissent à la place de ceux qui les ont appelés, et ainsi est assuré le point de départ de la politique allemande de conquête » (p. 12-13).

Une véritable croisade teutonne a lieu, composée de toutes sortes de bandits,

1. Je signalerai seulement un oubli assez grave : la *Revue de l'Histoire des Religions* qui fait cependant à l'islam une large part dans son programme, n'y est pas mentionnée.

de forbans, de criminels avérés. Ce sont ces gens qui prétendent convertir les Lettons à la religion du Christ.

Alors, toujours citant Treitschke, « une guerre se poursuit d'une cruauté monstrueuse. Toute la dureté de notre propre peuple se développe ici, où le conquérant se dresse contre le païen avec le triple orgueil du chrétien, du chevalier et de l'Allemand... » (p. 13).

Voilà donc le peuple letton christianisé. Ce qu'il sait du christianisme se réduit, au demeurant, à fort peu de chose : le *Pater noster*, en latin, langue qu'il ignorait totalement, le signe de la croix, l'*Ave Maria*, et c'est tout. Au xv^e siècle, le clergé était plus que jamais enfoncé dans la corruption, et le peuple dans l'ignorance (p. 19).

Survient la Réformation. « Les Frères de l'Ordre embrassèrent le luthérisme pour abattre la puissance des évêques, avec qui ils étaient en lutte; pour leur enlever leurs propriétés, et pour conclure une alliance solide avec les pasteurs, qui devinrent leurs serviteurs » (p. 20).

Les Lettons ne se trouvent pas mieux du nouveau régime religieux auquel ils sont soumis. Les pasteurs deviennent des *seigneurs* d'église, aux mains des seigneurs germano-baltes; ils se font baiser la robe, ils méprisent leurs ouailles, ils se liguent avec la noblesse pour tyranniser le peuple; ils maintiennent le servage dans toute sa laideur.

Une ère nouvelle semblait s'ouvrir aux aspirations légitimes du peuple letton. Les Frères Moraves viennent s'établir dans son sein à 1735; Zinzendorf y arrive en 1736. « Partout où ils s'établissaient, les Moraves créaient des maisons de prière, des écoles pour apprendre à lire au peuple. Une école normale fut ouverte pour former des instituteurs : les élèves y étaient logés, nourris, habillés gratuitement. Même les Moraves appelaient le peuple à prendre part aux affaires religieuses » (p. 37). Le peuple accourut en foule, il salua comme des envoyés de Dieu les Frères Moraves... Ce ne fut qu'une illusion; l'église officielle persécuta Lettons et Moraves et, en 1743, les écoles furent fermées par ordre de l'impératrice Elisabeth. Toutefois, la tentative morave n'avait pas été vaine, et, récemment encore, on relevait une différence intellectuelle notable entre les Lettons qui avaient subi l'influence des Moraves, et ceux qui en avaient été privés.

Après avoir décrit de main de maître les différentes phases religieuses par lesquelles passa le peuple letton, M. Doumergue dépeint avec non moins de talent et de clarté d'exposition la vie intellectuelle et la vie sociale des Lettons, et il conclut à l'autonomie de cette nationalité opprimée, dont les bataillons de volontaires versent glorieusement leur sang pour la cause des Alliés.

F. MACLER.

Le Gérant : A. THÉBERT.

ANGERS IMP. F. GAULTIER ET A. THÉBERT, 4. RUE GARNIER.

LES ANCIENS SANCTUAIRES ÉTHIOPIENS

Jusqu'au début du xvi^e siècle le royaume fabuleux du « Prêtre Jean » a hanté l'esprit et l'imagination des voyageurs. On le localisait successivement dans les régions lointaines du Tibet, dans l'Inde, en Abyssinie¹. En 1520, une mission portugaise pénétra en Abyssinie par la côte orientale et l'un des envoyés écrivit le récit de son voyage, qui fut publié en 1540. L'Europe apprit enfin la vérité sur ce fameux « Prêtre Jean », qui n'était autre que le négous d'Éthiopie et qui, par surcroît, était, en sa couleur, un parfait gentilhomme.

Francisco Alvarez, l'auteur de cette relation, était un prêtre, qui faisait partie de l'ambassade envoyée par le roi de Portugal, Emmanuel le Fortuné, le promoteur de tant et de si brillantes expéditions maritimes. Son livre, paru en 1540, eut un grand succès²; dès 1550 il fut traduit en italien et inséré par Ramusio dans son recueil *Navigazioni et Viaggi*³. Cette traduction contient des plans d'églises éthiopiennes, qui ne figurent pas

1) Cf. F. Zarncke, *Der Priester Johannes* (Abhandlungen der philol. histor. Klasse der kön. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, t. VII, Leipzig, 1879, p. 829 s.).

2) Cf. *Ho Preste Joam das Indias. Verdadera informaçam das terras do Preste Joam segundo vio rescreevo ho padre Francisco Alvarez capella del Rey nosso senhor*, novamente impresso en casa de Luis Rodriguez, Agora, 1540. L'ouvrage a été traduit, au xvi^e et au xvii^e siècle, en italien, en espagnol, en français, en anglais, en allemand. La plus récente traduction est celle publiée par l'Hakluyt Society, *Narrative of the Portuguese embassy to Abyssinia during the years 1520-1527 by Father Francisco Alvarez*, éd. Lord Stanley of Alderley, Londres, 1881. Cette traduction ne contient pas de commentaires critiques.

3) Cf. Ramusio, *Navigazioni et Viaggi*, t. I, Venise, 1550, fol. 204 s. : Viaggio della Ethiopia di Don Francesco Alvarez.

dans l'édition originale, et qui sont reproduits, en format réduit, dans la traduction française faite par Jehan Bellere et parue à Anvers en 1558 ¹.

Le prêtre portugais Alvarez séjourna, d'après son propre témoignage, six ans en Éthiopie ². Depuis le xvi^e siècle, nombreux sont les explorateurs, qui ont risqué leur santé et leur vie pour faire connaître le pays abyssin. Parmi ceux-ci deux Français, A. Raffray et G. Simon, et un Allemand, G. Rohlfs, purent, vers la fin du siècle dernier, visiter quelques-uns des sanctuaires découverts par Alvarez ³. Leurs observations et leurs relevés permettront de constater si les plans publiés autrefois par Ramusio sont des documents authentiques. Il sera intéressant ensuite de les rapprocher de la description d'Alvarez, qui est une source précieuse d'information.

Alvarez est un prêtre qui étudie et décrit toutes les manifestations de la vie religieuse du pays qu'il découvre : culte, liturgie, jeûnes, chants, processions, mariage des prêtres, communion, ordination, baptême, funérailles. Il s'intéresse naturellement aussi aux établissements religieux, monastères, églises, chapelles, et les visite toutes les fois qu'il le peut. En le lisant on a l'impression de parcourir un pays extrêmement riche en sanctuaires.

Un des premiers établissements qu'il visite, après avoir débarqué sur la côte de la mer Rouge, est situé sur une haute

1) L'édition originale d'Alvarez (1540) ne contient pas de dessins (cf. fol. 46, 47 s.). Ils sont dans la traduction de Ramusio (1550) aux fol. 228, 229, 230, 231, 232, et dans celle de Jehan Bellere, *Historiale description de l'Éthiopie*, Anvers, 1558, fol. 139 v°, 141, 143, 144 v°, 145, 145 v°. La traduction de lord Stanley of Alderley ne renferme pas de plans d'églises (op. cit., p. 122 s., 125 s.).

2) Cf. Alvarez, trad. J. Bellere, fol. 41 v°.

3) Cf. Cf. A. Raffray, *Les églises monolithes de Lalibéla (Abyssinie)*, Paris, 1882 ; G. Simon, *Voyage en Abyssinie et chez les Gallas Raïas. L'Éthiopie, ses mœurs, ses traditions, le Négouss Johannès, les églises monolithes de Lalibéla*, Paris, 1885 ; G. Rohlfs, *Die christlichen Wunderbauten zu Lalibala in Abyssinien* (Globus, t. XIV, 1868, p. 364-370).

montagne ; c'est le « grand et beau monastère de la Vision ¹ ». Plus loin il rencontre un monastère de Saint-Michel avec une église ayant des nefs, des arcs et un autel surmonté d'un baldaquin soutenu par quatre colonnes ². Au lieu dit Barva il voit deux grandes églises, l'une sous le vocable de Saint-Michel, l'autre dédiée aux Apôtres Pierre et Paul. A Barra il trouve une église de la Vierge « grande, neuve et décorée de belles peintures et d'étoffes de prix ³ ; à Abafacem, une autre église de la Vierge avec trois nefs ⁴. Puis ce sont d'autres sanctuaires dont il ne donne pas la description : églises de Saint-Michel, d'Abba Libanos, d'Abba Pantaleon (celle-ci sur une montagne), monastères de l'Alléluia, de Saint-Jean, d'Abba Garimam. Ailleurs ce sont encore deux monastères, de la Vierge ⁵ et du Saint-Esprit, ce dernier avec une petite église « bâtie en voûte » et décorée de peintures ⁶. Dans la ville d'Agro il découvre la première « église creusée dans un roc » ; elle était dédiée à la Vierge et avait trois nefs et des colonnes en pierre ⁷. Alvarez signale encore des petites églises de village, placées sous l'invocation de la Vierge, de saint Jean et de la « Sainte Croix. » ⁸ ; plus loin « une grande église dans une caverne appelée Imbran Christos », avec de belles nefs et trois somptueuses chapelles ⁹.

Après avoir décrit le groupe des églises de Lalibéla, qui sont, dit-il, creusées dans le roc et qu'il a visitées deux fois, tant était grand son désir de faire connaître au monde ces édifices « admirables » ¹⁰, Alvarez mentionne encore un petit monastère de Saint-Étienne, une grande église que l'on nomme Machan

1) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 43 s.

2) Cf. *ibid.*, fol. 56 v° s.

3) Cf. *ibid.*, fol. 88.

4) Cf. *ibid.*, fol. 100 s.

5) Cf. *ibid.*, fol. 109 s.

6) Cf. *ibid.*, fol. 117 v° s.

7) Cf. *ibid.*, fol. 118 v°.

8) Cf. *ibid.*, fol. 122 v° s.

9) Cf. *ibid.*, fol. 136.

10) Cf. *ibid.*, fol. 137 v° s., 146.

Celacen (la Trinité), une église de Saint-Georges, un monastère de Bilibranos ¹. Deux de ces dernières églises purent être visitées par le prêtre portugais à son retour, quand l'ambassade eut été reçue par « Prêtre Jean », c'est à dire par le négous.

L'église de Saint-Georges est « grande, toute revêtue de peintures, montrant de belles histoires, bien ordonnées et proportionnées, d'un ordre singulier, par la main du Vénitien Niccolò Brancalone » qu'on appelait dans le pays Marcorio. Le toit de l'église est soutenu par trente-six colonnes de bois, grosses et hautes, couvertes de peintures, ainsi que les murs intérieurs de l'église ². La grande église de Machan Celacen (la Trinité) est construite en pierre blanche, « gravée de divers et beaux ouvrages ». Sur la muraille près de la porte, des peintures représentaient la Vierge avec deux anges. L'intérieur est divisé en trois nefs par deux rangées de six colonnes ³.

Ce Niccolò Brancalone, mentionné par Alvarez, était un des neveux du peintre de Venise Francesco Brancalone, qui voyagea en Syrie et en Égypte, et travailla, depuis 1434, pour le roi d'Abyssinie comme peintre d'églises. Il avait peint divers tableaux de sainteté, entre autres une Vierge avec l'Enfant pour l'église d'Étounsa-Mariam. Environ cinquante ans plus tard son neveu Niccolò, peintre comme lui, avait entrepris le même voyage. Il était accompagné par un gentilhomme, Pedro Covilhan, envoyé en mission auprès du « Prêtre Jean » par le roi de Portugal ⁴.

Ainsi deux peintres vénitiens avaient pénétré au xv^e siècle en Éthiopie, et avaient si bien mérité la confiance des autorités que le négous les avait pris à son service. Du reste les rapports

1) Cf. *ibid.*, fol. 160, 163, 164, 166 v^o.

2) Cf. *ibid.*, fol. 208 v^o-209. Le surnom de Marcorio, pris par Niccolò Brancalone, est une corruption du nom d'un saint populaire dans le pays (abba Mercurios). Le peintre vénitien l'avait pris sans doute pour s'attirer la bienveillance des habitants.

3) Cf. *ibid.*, fol. 212 v^o, 214.

4) Cf. H. Lavoix (*Gazette des Beaux-Arts*, t. XII, 1862, p. 68); G. Lejean, *Voyage en Abyssinie exécuté de 1862 à 1864*, Paris 1873, p. 106-107.

de l'Éthiopie avec les pays du Nord étaient assez fréquents à cette époque. Alvarez raconte que chaque année plusieurs religieux et une grande quantité de prêtres abyssins avaient la coutume de quitter le pays pour faire le pèlerinage de Jérusalem¹. Les églises de Lalibéla donneront peut-être une autre preuve de ces rapports et de ces influences.

Alvarez avait déjà signalé, nous l'avons vu, quelques églises souterraines. D'autres voyageurs en ont signalé à Sokota, à Belbéla-Ghorgis et près d'Agula, à peu de distance du littoral. Ces dernières églises seraient construites, d'après le témoignage d'un explorateur moderne, suivant les mêmes principes que celles de Lalibéla et n'en seraient que d'imparfaites copies, de date relativement récente².

Lalibéla, ou Lalibala, forme du moins le groupe le plus compact des sanctuaires éthiopiens. C'est une ville sainte, située sur une haute terrasse basaltique, dont la population se compose presque uniquement de prêtres et de moines. On n'y compte pas moins de dix églises, qui ont été creusées dans le roc volcanique³. Tantôt ce sont des cavernes pratiquées dans le flanc d'une paroi. Tantôt l'église a été taillée dans une roche horizontale. Dans ce cas on a commencé par tracer sur le sol le plan de l'église. Puis on a creusé tout autour de larges tranchées, de manière à réserver le massif, qui devait constituer l'édifice. Quand le massif avait la hauteur voulue, on évidait le rocher pour former l'intérieur de l'église, et l'on aménageait les façades.

La plus grande et la plus belle de ces églises est celle du Sauveur du monde (Medani-Allem ou Mediné Allem). Elle a la

1) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 288 v^o.

2) Cf. A. Raffray, *Voyage en Abyssinie et au pays des Gallas Raïas* (Bulletin de la Société de Géographie, 1882, p. 334, 347); *Les Églises monolithes de Lalibéla (Abyssinie)*, Paris, 1882, p. 5, 10.

3) Cf. A. de Lapparent, *Leçons de Géographie physique*, Paris, 1898, p. 588-589; E. Reclus, *Nouvelle Géographie universelle*, t. X, 1, Paris, 1885, p. 267.

forme d'un rectangle avec cinq nefs et quatre rangées de sept piliers carrés. Ces piliers soutiennent des arcs en plein cintre et le plafond de l'église, qui est horizontal. A l'ouest, la première travée constitue le narthex. A l'est, les deux dernières travées forment le sanctuaire, composé d'une grande abside et de deux petites absides, se terminant toutes par un mur droit. A l'extérieur le toit est à double pente ; sur les façades des pilastres font saillie¹.

L'église de la Vierge (Biet Mariam) est aussi une basilique, mais à trois nefs, avec deux rangées de cinq colonnes soutenant des arcs en plein cintre et un plafond horizontal. L'extrémité de chaque nef est occupé par une abside ; ces absides sont semblables à celles de l'église du Sauveur, d'après Alvarez². Une tribune, qui s'ouvre sur l'intérieur de l'église par une croisée, a été creusée dans l'épaisseur de la muraille. Le toit est à double pente. Les trois portes, l'une sur la façade occidentale, les autres sur les façades latérales, sont précédées chacune d'un porche³.

L'église d'Emmanuel (Hammanouel) est, selon Alvarez, rectangulaire avec trois nefs et deux rangées de cinq colonnes⁴. Elle s'élève sur un soubassement en gradins. Ses façades sont décorées de pilastres et de moulures horizontales⁵.

Près de l'église de la Vierge le prêtre portugais signale une église de la Croix (Meskal), de forme rectangulaire « avec trois colonnes au milieu⁶ » ; et, sur l'autre côté, une église des Martyrs avec trois nefs et un autel⁷. Les voyageurs signalent, en

1) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 140 ; Raffray, *Les Églises monolithes de Lalibéla*, p. 6, pl. 3, 4 ; Simon, *Voyage en Abyssinie*, pl. II-V.

2) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 141 v°.

3) Cf. Raffray, *op. cit.*, p. 6, pl. 8.

4) cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 143 v°.

5) Cf. Raffray, *op. cit.*, p. 7, pl. 16 ; Simon, *op. cit.*, pl. XIII.

6) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 142 v°. D'après Raffray, *op. cit.*, p. 6, ce serait une grotte.

7) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 142. Raffray, *op. cit.*, p. 6, mentionne près de Biet Mariam la chapelle de Denaghel (les Vierges), qui serait carrée. Les témoignages des voyageurs ne concordent pas sur ce point.

outre, une église de saint Mercure (Mercurios)¹, grotte rectangulaire avec huit colonnes, une autre église de même forme appelée Abba Libanos, enfin une église de Gabriel, rectangulaire aussi².

Un des sanctuaires les plus vénérés était sans doute l'église du Golgotha, qui, d'après Alvarez, était rectangulaire avec des colonnes. Elle renferme, en effet, la sépulture du négous Lali-béla, auquel la tradition attribue tous ces édifices³. A cette église sont attenantes deux chapelles; l'une a des nefs et des colonnes; l'autre est haute et étroite⁴.

Une des églises les plus intéressantes est celle de Saint-Georges (Ghorgis). Elle est située loin des précédentes. Alvarez n'a pu y pénétrer, mais il dit qu'elle était « faite en croix »⁵. Elle est formée, en effet, de quatre compartiments attachés aux côtés d'un carré; le toit est tout à fait plat; l'intérieur, d'après un explorateur, est décoré de colonnes et de pleins cintres⁶.

Bien que les descriptions d'Alvarez et les relevés incomplets des voyageurs modernes ne permettent pas de saisir dans toute

1) Des vies de ce saint sont contenues dans deux manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale; cf. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens*, Paris, 1912, p. 59-60 (n° 92), p. 71 (n° 110).

2) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 137 v°; Raffray, *op. cit.*, p. 7, 8, pl. 17, 18.

3) Cf. D'après Alvarez, *op. cit.*, fol. 138, cette église avait cinq colonnes, deux de chaque côté et une au milieu. Selon Raffray, *op. cit.*, p. 7, la construction de cette église ne diffère pas de celle des autres. L'église a peut-être subi des restaurations. Elle était du moins rectangulaire. Les mesures données par Alvarez ne laissent aucun doute sur ce point.

4) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 139; Raffray, *op. cit.*, p. 7, a vu à l'angle du Golgotha, une petite chapelle abandonnée, en forme de grotte et nommée Adrioth; puis, au sud du Golgotha, et communiquant avec cette dernière, l'église de Koudous Mikael. Celle-ci serait l'église à nefs et à colonnes d'Alvarez; l'autre, Adrioth, serait la chapelle haute et étroite signalée par le prêtre portugais.

5) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 145; sur ce saint et son martyre v. Chaîne, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1912, p. 72, n° 113.

6) Cf. Raffray, *op. cit.*, p. 8, pl. 19, 20; Simon, *op. cit.*, pl. I.

leur partie la structure architecturale de ces monuments, ces renseignements, qui concordent dans leur majeure partie, permettent de connaître la disposition générale de ces églises. Ce sont surtout des basiliques à cinq ou à trois nefs, avec un triple sanctuaire, enfermé dans le rectangle de l'édifice. Aucune abside ne fait saillie sur les façades. Point d'atrium. Le narthex fait corps avec l'église. Des porches sont signalés sur l'une d'entre elles. Le plan en croix paraît avoir été moins employé que la forme basilicale. La basilique semble avoir été un type d'architecture très répandu en Éthiopie. Alvarez l'a signalée non seulement à Lalibéla, mais dans d'autres régions. A Agro, à Abafacem, à Machan Celacen, le voyageur portugais a vu des églises à trois nefs séparées par des colonnes ¹.

A Lalibéla, des séries de colonnes, reliées par des arcs en plein cintre, soutiennent la toiture horizontale ou à double pente. Aucune coupole ne surmonte les édifices. A l'intérieur ces églises sont décorées de peintures, qui ont été parfois conservées sur les arcs, les piliers et les plafonds. A Biet Mariam des peintures, aux tons vifs et chauds, représentent des dessins géométriques, des entrelacs, des rinceaux, des grecques, des fleurons, des damiers, des losanges, des cercles enfermant des palmettes ou des croix ².

Quelques-unes de ces églises sont ornées de sculptures et de bas-reliefs. A Abba Libanos le négous Lalibéla, coiffé d'une couronne évasée et surmontée de la croix, apparaît sur le mur latéral. Sur la façade occidentale de Biet Mariam un relief représente saint Georges à cheval perçant de sa lance le dragon. Au Golgotha un saint, plus grand que nature, tient dans une main un bâton se terminant par une croix et dans l'autre l'Évangile ³. Alvarez avait signalé aussi dans cette église deux images taillées dans le roc et représentant saint Jean et

1) V. plus haut, p. 307-308.

2) Cf. Raffray, *op. cit.*, pl. 9-12, 15; Simon, *op. cit.*, pl. VII-XI.

3) Cf. Raffray, *op. cit.*, p. 6, 7, 10, pl. 6, 7; Simon, *op. cit.*, pl. XIV, fig. 1, 2.

saint Pierre¹. Les fenêtres, creusées dans les façades, représentent tantôt des dessins géométriques, des croix, des grecques, des fleurs à quatre pétales. Tantôt elles sont carrées ou rectangulaires, comme les portes, ou bien surmontées d'un plein cintre ou d'un arc brisé. Elles sont parfois géminées, et décorées de palmettes, d'entrelacs et de croix².

Ces dessins des explorateurs permettront aussi de contrôler les vieux plans insérés par Ramusio dans sa traduction d'Alvarez et reproduits par Bellere³. En comparant le plan dressé par les voyageurs modernes de l'église du Sauveur (Medani Allem) avec celui de Ramusio, on se rendra compte que les dessins de ce dernier sont fantaisistes⁴. Ramusio fait figurer sur son plan une grande abside et deux absidioles, toutes demi-circulaires, et il indique sur la façade opposée un portique circulaire, tandis que sur les plans modernes toutes les façades sont rectilignes. Comme l'édition originale d'Alvarez ne contient pas de dessins, on doit en conclure que ces plans ont été faits par Ramusio ou par un autre, d'après la description d'Alvarez et non pas par Alvarez lui-même.

La tradition recueillie par le prêtre portugais attribuait ces églises à « des hommes blancs » qui les auraient taillées sous le règne du roi Lalibéla⁵. Ce négous aurait vécu à la fin du XI^e siècle, suivant les uns, au commencement du XIII^e siècle, suivant les autres⁶. Un voyageur, qui a pu se faire traduire un manuscrit en langue ghèze, conservé à l'église de Medani Allem, prétend que Lalibéla fut le cinquième négous chrétien. Comme

1) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 138 v°.

2) Cf. Raffray, *op. cit.*, pl. 5, 13, 14, 17-19; Simon, *op. cit.*, pl. V, VI, XII.

3) V. plus haut p. 305-306.

4) Cf. Ramusio, *op. cit.*, fol. 229; Raffray, *op. cit.*, pl. 3; Simon, *op. cit.*, pl. II.

5) Cf. Alvarez, *op. cit.*, fol. 146 v°.

6) Cf. Simon, *op. cit.*, p. 227, 330; Lejean, *op. cit.*, p. 91. La Bibliothèque nationale possède un manuscrit éthiopien, contenant une vie du roi Lalibéla, qui vivait à la fin du XII^e siècle; cf. Chaîne, *op. cit.*, p. 87, n° 139.

c'est au début du iv^e siècle que le christianisme fut introduit en Abyssinie par Frumentius ¹, ces sanctuaires pourraient dater du v^e siècle ². Les spécialistes pourront seuls élucider ce problème d'après des sources manuscrites. Il est possible aussi que les constructions de Lalibéla appartiennent à différentes époques.

La tradition recueillie par Alvarez au début du xvi^e siècle, suivant laquelle ce ne sont pas des Abyssins qui ont creusé ces églises, est confirmée par les explorateurs modernes. Le négous Lalibéla aurait fait venir de Jérusalem et d'Alexandrie d'Égypte quatre ou cinq cents ouvriers ayant à leur tête un Arabe converti, Sidi-Meskal, qui dirigea les travaux ³.

Ceci expliquerait peut être certains traits d'architecture et de décoration, comme les arcs brisés et les dessins géométriques; du moins ce sont là des traits orientaux. En Égypte on employait tantôt l'arc brisé, tantôt le plein cintre. Le triple sanctuaire enfermé dans le rectangle de l'édifice, se rencontre aussi dans les églises coptes ⁴. D'autres influences ont pu venir de Palestine et de Syrie, les rapports entre l'Éthiopie et la Terre sainte étant fréquents, on l'a vu ⁵. Le négous, voulant faire revivre dans son pays le souvenir de la capitale de la Judée, donna à l'une de ces églises le nom de Golgotha et s'y fit ensevelir ⁶. C'était une basilique, analogue peut-être à celle du Saint-Sépulcre. Le modèle de ces basiliques à trois ou cinq nefs a pu venir de Syrie et de Palestine ⁷. Le plan en forme de croix est aussi un type d'architecture très répandu en Orient.

Ce qui paraît certain, c'est que ces églises sont l'œuvre

¹) Cf. J. Deramey, *Introduction et restauration du christianisme en Abyssinie* (Revue de l'Histoire des Religions, t. XXXI, 1895, p. 132 s.).

²) Cf. Raffray, *op. cit.*, p. 8-9.

³) Cf. Raffray, *op. cit.*, p. 8-9; Simon, *op. cit.*, p. 318.

⁴) Cf. G. Millet, *L'Art byzantin* (A. Michel, Histoire de l'Art, t. I, 1, p. 139, 149).

⁵) V. plus haut p. 309.

⁶) V. plus haut p. 311.

⁷) Cf. Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Paris, 1910, p. 3, 25-26.

d'étrangers, qui implantèrent dans le grand pays noir des formes architecturales provenant soit d'Égypte soit de Palestine. Si ces sanctuaires éthiopiens ne présentent pas la richesse de décoration des églises souterraines de Cappadoce, dont les parois sont couvertes d'un cycle iconographique très riche¹, on y trouve du moins quelques ensembles qui les rappellent; ce sont les peintures purement ornementales. Les sculptures d'un style grossier ont été taillées par la main d'artistes malhabiles, qui savaient mieux manier le pic que le ciseau. Mais ils surent creuser et tailler dans le roc un ensemble d'édifices, qui ont défié les siècles, et qui demeurent comme le sceau du christianisme imprimé sur la terre d'Éthiopie.

Ces sanctuaires rentrent donc dans le domaine de l'art byzantin au même titre que les églises coptes ou les églises syriennes et palestiniennes².

Jean EBERSOLT.

1) Chr. Diehl, *op. cit.*, p. 533 s.

2) O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology*, Oxford, 1911, p. 74-75, a eu raison de consacrer une courte notice à l'art éthiopien. Mais les églises signalées ici sont restées, pour lui aussi, en dehors de ses investigations.

NOTES SUR LA MEKKE ET MÉDINE

Ce ne sont point les documents qui font défaut pour l'étude des cérémonies de l'Islam qui sont célébrées à la Mekke et à Médine, et dont les unes forment le culte des lieux saints de la Mekke 'omra et le pèlerinage hajj, et les autres la visite au tombeau du Prophète ziyāra¹. Elles ont été décrites dans des ouvrages spéciaux composés en arabe *mandsikhul hajj*, en persan, en turc, etc. et dans les écrits des traditionnistes, des historiens musulmans, des voyageurs arabes, notamment Ibn Jobair au xii^e siècle de notre ère et Al Batanouni au xx^e; enfin, des renseignements précieux ont été fournis par des voyageurs européens, notamment par Ali bey, par Burckhardt et par Burton. Cependant, il n'existe aucun travail d'ensemble qui expose et discute d'une façon complète des documents si variés d'origine; la remarquable thèse de Snouck-Hurgronje est de la jeunesse du savant sociologue, et elle pourrait être aujourd'hui complétée et rajeunie; les chapitres des ouvrages généraux de Mouradja d'Ohson, et de Juynboll, les excellents articles de M. Wensinck dans l'Encyclopédie de l'Islam ne sont que des résumés². La tâche est d'ailleurs plus difficile qu'il ne semble au premier abord, si l'on veut tenter de préciser les détails et de reconstituer l'histoire des différents rites, et je ne me sens point encore prêt à l'accomplir. Je vou-

1) La transcription des mots arabes n'est pas méthodique : on a conservé l'orthographe courante, quand elle existe, et ailleurs on a suivi la transcription la plus habituelle, dans la mesure où la typographie le permettait.

2) *The travels of Ibn Jobair*, éd. Wright ; traduction Schiaparelli (en italien). Rome, 1906. — *Ar Rihlat al hijdziya*, par Mohammad Labib al Batanouni, 2^e éd. Le Caire, 1329 hég. (en arabe). — Ali Bey al Abbasi, *Voyages*, 3 vol., Paris, 1814. — Burckhardt : *Voyages en Arabie*, 3 vol. Paris, 1855. — Burton *Personal narrative of a pilgrimage to al Madinah and Meccah*, Londres, Bell, 1906, 2 vol. — Snouck-Hurgronje, *Mekka*, La Haye, 1888, 2 vol.; Id., *Het Mekkaansche feest*, Leide, 1880. — T. W. Juynboll : *Handbuch des Islamischen Gesetzes*, Leide et Leipzig, 1910; — Wensinck, in *Encyclopédie de l'Islam*.

drais seulement, avant de mieux faire, résumer ici quelques documents qui pourront servir de contribution à un travail d'ensemble. — Cependant il importe de rappeler tout d'abord quelques faits.

..

L'antagonisme qui, avant l'Islam, opposait l'une à l'autre les deux cités du Hidjaz, « la république marchande »¹ de La Mekke et la cité judéo-yéménite de Yathreb, permit au Prophète de faire de celle-ci sa ville, *Medinet en Nabi*, le berceau de la communauté musulmane en face de la Mekke la païenne. Sous les premiers califes, Médine fut la capitale de l'empire, et quand la dynastie mekkoise des Omeyyades l'installa dans son fief de Syrie à Damas, Médine devint le centre alide hostile aux califes, et la Mekke eut sous Abd Allah ibn ez Zobéir la prétention de réunir autour de la Ka'ba le gouvernement temporel de l'empire et sa vie religieuse. Mais ce fut bien à Damas d'abord, à Coufa, à Basra, puis à Bagdad, puis au Caire, et plus loin encore, dans des cités plus favorisées que celles de l'Arabie par la nature, que la vie musulmane eut ses centres d'activité. La lutte politique entre la Mekke et Médine ne fut plus désormais qu'une longue et mesquine querelle entre des dynasties chérifiennes, lutte qui a persisté jusqu'à l'heure actuelle, mais qui, pour la question qui nous occupe, est négligeable et disparaît derrière la rivalité religieuse.

Sans doute, le Coran et la Sounna ont réservé, à la Mekke une place unique dans le monde musulman : c'est elle qui renferme la maison de Dieu, *bait Allah*, copiée sur le modèle éternellement édifié dans le ciel; c'est autour de celle-ci et auprès d'elle que sont célébrés les rites du *hajj* dont l'accomplissement est l'un des cinq devoirs essentiels du musulman. C'est à la Mekke qu'il doit, s'il le peut, se rendre une fois au moins dans sa vie; il n'entre qu'après des rites de sacralisation sur ce saint territoire hors duquel le monde n'est que terre humaine et laïque. — Mais le dieu de la Mekke n'est plus la divinité tangible de l'ancien temps de « l'ignorance », *jähiliya*, pierre ou statue, arbre ou gâteau, Hobal, al Lât, al Ozza, etc.; c'est un dieu lointain qui ne se manifeste nulle part et auquel l'orthodoxie musulmane a définitivement refusé la forme humaine.

Médine a toute autre chose pour parler à l'imagination de la foule,

1) Voir l'étude du P. Lammens.

pour répondre au besoin païen de concrétiser son culte : Médine a le tombeau du Prophète. Les portiques de la mosquée de la Mekke entourent la maison vide d'Allah ; celles de la mosquée de Médine abritent le « jardin » *rûdha*, où repose le corps parfumé de Moham-med. Le culte des saints a pris dans l'Islam une ampleur qui semble s'élargir encore avec le temps ; le culte du Prophète en est, quoi qu'on pense de l'histoire de son développement, le type supérieur et la plus générale manifestation. Sans doute, on ne saurait visiter à Médine le saint tombeau qu'en allant à la Mekke, ou plus souvent en revenant, après avoir accompli les rites du hajj ; mais on peut se demander si dans la conscience de ceux des pèlerins qui ont fait la visite au tombeau du Prophète, le souvenir n'en fait point quelque tort aux émotions sacrées du pèlerinage de la Mekke.

Une étude des lieux saints de l'Islam comprendrait donc, en ce qui regarde Médine, une description de la mosquée et des rites de la *ziyâra*, que faciliterait l'abondance des documents ; une histoire de la mosquée et du tombeau, où bien des points sont obscurs ; la description et l'histoire des sanctuaires secondaires, Ohod, Qoba, etc., et celles d'un certain nombre de cérémonies locales dont l'étude a été trop négligée. — En ce qui concerne la Mekke, le champ des recherches est beaucoup plus vaste : le Coran et la *Sounna* ont réuni, pour constituer l'ensemble de la *'omra* et du *hajj*, des cérémonies qui étaient jadis distinctes et parfois antagonistes ou concurrentes : le *saï'* d'eç Çafa et d'el Marwa, le *uqûf* de 'Arafa, l'*ifâdha* et le *uqûf* d'el Mozdalifa, le jet des pierres et le sacrifice de Mina. Sur chacun de ces sanctuaires, sur les rites qui s'y accomplissent et sur leur histoire, parmi tant de faits connus de tout le monde, une étude complète comprendrait bien des questions dont la solution serait délicate ou impossible.

I

Le vêtement de la Ka'ba et celui du tombeau du Prophète.

Le « vêtement » *Kiswâ* extérieur de la Ka'ba est célèbre¹ ; on l'aperçoit sur toutes les images que les auteurs ont données de la

1) Voir notamment : *Mekka*, 1, 4 ; Hughes, *Dictionary of Islam*, s. v.

maison d'Allah. Les photographies publiées par Snouck et par Batanouni la représentent nettement : on y voit le « cube » sacré enveloppé sur ses quatre faces d'une étoffe de couleur foncée, que coupe, aux deux tiers de la hauteur, un large bandeau brodé d'argent. Ce vêtement est l'objet de diverses cérémonies, dont il paraît utile de préciser les détails ; d'autre part, l'origine et l'histoire de la coutume sont obscures ; voici, à ce sujet, quelques renseignements provisoires.

Le rite, suivant lequel la Ka'ba, a maison d'Allah, est couverte d'étoffe à certaines époques de l'année, est une coutume ancienne qui fait partie d'un ensemble d'usages religieux, communs aux habitants de l'ancienne Arabie. Les documents qui l'attestent sont malheureusement peu nombreux et médiocrement précis : je n'en connais pas d'autres que ceux qui ont été utilisés par Wellhausen¹ ; quand le poète Chanfara jure « par les vêtements (étoffes) d'al Uqaiçir », Wellhausen ne sait s'il doit en conclure que l'idole avait figure humaine ou qu'elle était l'objet du rite, sous la forme où il subsiste à la Ka'ba ; d'ailleurs il ne serait pas absurde de se demander, en sens inverse, si les vêtements de la Ka'ba n'étaient point destinés à une divinité à forme humaine qui l'habitait, par exemple à Hobal. — Allât, dont le trésor, suivant Ibn Hichâm, contenait des étoffes, était bien une pierre carrée, mais semblait avoir une tête².

Pour les auteurs musulmans, le rite de la *Kiswa* de la Ka'ba est aussi ancien que la maison sainte elle-même : il s'est trouvé altéré par l'ignorance des anciens Arabes, comme tous les autres principes et pratiques de la religion d'Abraham, que l'Islam a revivifiés en les ramenant à leur source et en leur rendant leur véritable signification. On s'attend donc à trouver, dans ces auteurs, des récits de la fondation de la Ka'ba, où apparaîtra le rite du voile : or je ne connais aucun texte qui l'attribue à Abraham³. Allah n'a ordonné

1) *Reste des arabischen Heidenthums*, p. 63 ; — voir Yaqout, Dict., I, 340.

2) *Ibid.*, p. 30 ; le mot *thaub*, pl. *thiydb*, est naturellement « étoffe » et « vêtement ».

3) Sauf dans une citation d'Ibn Battal, qui attribue le rite à Ismaël : 'Aini, *'Omdat al Qâri*, t. V, p. 601.

de vêtir sa maison qu'à une époque relativement récente, et c'est à un souverain du Yémen qu'il a envoyé le songe qui devait en créer l'obligation. Encore cette origine n'est-elle donnée que par une partie des auteurs arabes. D'autres renoncent à la rechercher et se contentent de constater l'existence du rite, en en attribuant la réalisation à l'ensemble des pèlerins de la Ka'ba et en le considérant comme un acte d'offrande individuelle ou collective.

Les objets qui servaient de vêtement à la Ka'ba avant que le rite n'ait pris sa forme actuelle, et dont j'essaierai plus loin de préciser les noms, sont de deux sortes : d'une part des cuirs et des coussins, produits de l'industrie bédouine, et d'autre part, des étoffes de provenance yéménite. Ils étaient apportés par les pèlerins qui les offraient à la Ka'ba. Ibn Omar, rapporte al 'Azraqi, amenant au hajj des chameaux-victimes (*budûn*), les couvrait en guise de housse, soit de feutres suivant une version, soit, suivant une autre, de *hibar*, étoffe yéménite, et de *qubâti*, étoffe égyptienne. « Le jour de 'Arafa (9^e de zu l'hijja), il les en revêtait ; et le jour du sacrifice (de Mina), il les leur enlevait et il les envoyait à la Ka'ba pour la couvrir¹. »

Mais pour expliquer la coutume qui faisait accomplir ce geste aux étrangers accourus aux fêtes de la Mekke, il fallait qu'elle eut pour origine un haut exemple, celui d'un souverain qui marcherait par l'ordre d'Allah. Ce souverain fut très naturellement un de ces *tobbâ* yéménites, héritiers des traditions de sagesse de la reine de Saba et rois du pays des devins infailibles. L'un d'eux, 'Adnân ben Add, ou Tabbân ben Qahtan suivant les traditions, reçut, durant son sommeil, l'ordre de vêtir la Ka'ba² : il s'empressa d'envoyer des nattes en feuilles de palmier *khasf*, qui furent jugées insuffisantes par Allah qui, suivant une version, envoya au *tobba* un nouveau songe, ou, suivant une autre, fit rejeter par la Ka'ba elle-même l'indigne vêtement qu'on osait lui offrir.

1) Al Azraqi : *Kittâbu Akhbâri Mekka*, éd. Wüstenfeld, p. 174, 176 et 177. Il y a deux versions distinctes de ce récit de Ibn 'Omar, qui semble être le fils du calife ; dans l'une d'elles, les étoffes sont envoyées à Chaïba ben 'Othmân qui en revêt la Ka'ba. On trouvera plus loin des indications sur le rôle des Benou Chaïba à la Ka'ba ; ici il y a évidemment chez le traditionniste le désir de confirmer par un détail la persistance constante du rôle joué par la famille coréichite, qui s'est acquis le monopole de la garde de la maison d'Allah. — *Lisân al 'Arab*, t. IX, p. 295, s. v. *namt*. — *Muwattâ*, d'Ibn Toumert, p. 328.

2) *Omda*, l. c., p. 600 et 601 ; Azraqi, p. 173 ; *Lisân al 'Arab*, 10, 419.

Le tobba envoya donc des étoffes yéménites dites *ma'dfir* qui furent encore dédaignées. Enfin il y fit placer des *mald* et des *waṣḍil* qui furent agréées.

On pourrait espérer trouver dans la nature de ces objets et de ceux que les autres textes énumèrent des indications sur l'origine du rite de la *Kiswa* : les mots qui les désignent ne sont pas d'une interprétation très sûre : pourtant les dictionnaires fournissent quelques renseignements. Il ne paraît pas possible de voir autre chose que des « pièces de cuir » dans les *an'd* : d'ailleurs on sait que c'est une couverture de la tente et que le tabernacle des Juifs en portait : ce pouvait être aussi un élément de la selle du chameau. — C'est le sens de « coussin de selle » qui est net pour *namdriq* et pour *tand-fis*. — *Khaṣf* est donné par le grammairien al Laith au sens de « étoffes grossières » : il semble que ce soit uniquement pour concorder avec une interprétation préconçue du hadith du tobba, et qu'avec al Azhari, il faille comprendre des « bandes de sparterie en feuilles de palmier tressées », que l'on mettait notamment sur les tentes.

Les autres mots sont des noms d'étoffes : *hibar*, *waṣail*, *kirār*, *matārif khazz*, (pièce d'étoffe carrée avec bordures), *burūd*, *mald*, *anmāt*, productions du Yémen, à raies et de couleurs vives, sur lesquels on ne possède aucun renseignement précis. Le *qubāṭi*, comme le nom l'indique, est une étoffe égyptienne, et là ils s'agit évidemment de l'un des tissus que l'art copte nous a laissés. D'une façon générale, ce sont des tissus étrangers, dont nous savons qu'ils étaient en usage à l'époque du Prophète et servaient à l'ameublement et à l'ornement des maisons et des tentes, ainsi qu'à la garniture du bât des chameaux et des palanquins des femmes¹. Ce sont des constatations qui ne permettent aucune conclusion sérieuse. Ces étoffes seront un vêtement pour le temple, et on peut, comme Wellhausen, se demander si elles n'étaient pas parfois de véritables habits pour la représentation humaine du dieu².

1) On trouvera au *Lisān al Arab* des indications sur ces termes : j'ai cru inutile d'encombrer ces notes de références faciles. Sur les étoffes employées à la Mekke par Mohammed, voir « Fatma et les filles du Prophète », où le P. Lamens (p. 68.) a, comme toujours, versé un flot de faits et d'idées, un peu troublé par la passion antimusulmane de l'auteur.

2) Les Mekkois allaient fort loin dans cette offrande de vêtements à la Ka'ba.

L'offrande d'une étoffe à la Ka'ba est présentée dans les textes, non seulement comme un accessoire du sacrifice des victimes ou comme l'exécution d'un ordre divin, mais aussi comme l'accomplissement d'un vœu. Suivant une tradition, la première personne qui fit hommage d'un voile de *dibāj* à la Ka'ba fut Tenbila bent Janân, femme d'el Muttalib; son fils el 'Abbās ayant disparu, elle promit à la Ka'ba que, s'il reparaisait, elle offrirait un voile de *dibāj* rouge selon les uns, une étoffe blanche selon les autres : et elle accomplit son vœu¹.

On peut donc admettre comme probable qu'avant l'islâm, et suivant un rite bien établi, des pièces d'étoffe étaient offertes à la Ka'ba par les fidèles de la divinité mekkoise et placées par ses prêtres sur les murs du temple. Comment a-t-on passé de ces offrandes individuelles au rite d'un don officiel du chef de la communauté musulmane, revêtant la maison sainte d'une robe qui n'en a plus que le nom, c'est ce que je ne vois point. Sans doute des textes montrent les Coréichites prenant à leur charge le vêtement de la Ka'ba, tout en se réservant d'en récupérer la valeur sur les tribus par le prélèvement d'une contribution proportionnelle. Un Coréichite, enrichi par le commerce du Yémen, Abou Rabī' ben al Moghaīra aurait même assumé tous les deux ans, la dépense du vêtement de la Ka'ba². Mais ces textes peuvent être tendancieux et chercher à préparer l'action

J'essaierai ailleurs de coordonner les renseignements qui nous sont parvenus sur le groupement religieux coréichite des *Homs*, qui se serraient jalousement autour de la Ka'ba et ne sortaient point du *haram* pour faire l'*uqūf* de 'Arafa. Ils avaient, paraît-il, imposé aux pèlerins étrangers à leur clan l'obligation de ne point faire les tournées de la Ka'ba, dans leurs habits, mais ils les contraignaient à leur emprunter des vêtements coréichites pour l'accomplissement de ce rite. Certains tournaient la difficulté en se déshabillant et en faisant tout nus le tour de la maison d'Allah. D'autres gardaient leurs vêtements, mais les sept tours terminés, ils devaient, après avoir reçu, semble-t-il, quelques coups de bâton, se dévêtir, et leurs habits étaient étendus sur le sol du *maḏf*, de la piste où avaient lieu les tournées; ils y tombaient peu à peu en poussière sous les pas des pèlerins. Il est évident qu'il y avait là une offrande à la divinité, en même temps qu'une sacralisation du pèlerin, qui, notons-le au passage, n'avait pas nécessairement pris l'*iḥrām* pour pénétrer sur le territoire sacré. (Sur cette coutume du *laqā*, voir Azraqi, p. 118 et 119.)

1) Selon 'Ali ben 'Omar ad Daraqunti (918-995), cité par 'Omdat al Qārī p. 601; voy. Brockelmann, *Gesch. Arab. Litt.*, 1, 165.

2) Azraqi, p. 174.

d'un chef coréichite, celle peut-être de Moawia, le premier souverain sur le rôle duquel je trouve, en cette matière, un document digne de quelque confiance. On voudrait, quitte à ne s'y confier qu'à demi, rencontrer un hadith mettant en scène le Prophète et lui attribuant nettement l'organisation du rite¹. Or, je ne connais jusqu'à Moavia, que des indications vagues sur la nature des étoffes qu'ont offertes « Abd el Muttalib, Mohammed, Abou Bekr, 'Omar, Othman² ». Y a-t-il lutte entre le calife et les Coréichites, le clan des Benou Chaïba et tous ceux qui, avec eux, défendent la puissance mekkoise contre la capitale médinoise? Il y a en tout cas hésitation, sinon l'on ne comprendrait pas l'utilité du hadith de 'Aïcha déclarant que « vêtir la maison sainte est une obligation qui incombe aux princes (*ûmar*) »³.

Peut-être faudrait-il se souvenir ici que l'histoire du pèlerinage musulman est moins simple à faire qu'il ne semble au premier abord et qu'on n'a point tout expliqué en constatant que c'est la plus païenne des cérémonies de l'Islam. Pour les auteurs musulmans, tout est aisé. Il existait avant l'Islam une série de pratiques religieuses à la Mekke et autour de la Mekke qui étaient les restes altérés des rites qu'Abraham avaient fondés jadis sur l'ordre d'Allah. Mohammed, en faisant 'omra et *hajj*, a montré quels étaient véritablement ces rites, et il a tracé aux musulmans le programme détaillé des cérémonies qu'ils doivent accomplir. — Or, il ne semble pas que le Prophète ait eu un plan d'action aussi nettement arrêté, ni que la communauté musulmane ait été si rapidement instruite des anciens rites qu'elle devait abandonner, de ceux qu'elle pouvait conserver, des rites nouveaux qu'elle devait adopter. Dans les cérémonies du pèlerinage où les musulmans avaient beaucoup à oublier, la fixation des rites a été tout particulièrement lente et

1) Un seul texte indique que dans un *Khotba*, le Prophète rappelait que c'était le jour de 'Achoura que l'on couvrait d'une étoffe la Ka'ba.

2) 'Omdat al qari, p. 601 et Azraqi, *pass.*

3) Azraqi, p. 177. Il me paraît difficile d'accepter le récit d'Azraqi, p. 180, suivant lequel Othman offrit deux *Kiswâ* pour l'extérieur de la Ka'ba et qu'il les fit fabriquer au Yémen par les soins de son gouverneur Yahya ben Munia, que Tabari désigne en effet comme gouverneur de Sana' sous 'Othman (Tab. I, 2388 et 3057). L'exactitude de ce détail ne prouve par l'authenticité du fait lui-même.

difficile. Et il n'y a aucune raison de penser que celui de la *Kiswa* ait échappé à cette générale hésitation.

C'est sous le califat coréichite de Moawia que le rite de la *Kiswa* se précise dans un récit contre lequel je ne vois pas de raison sérieuse d'être en garde. Le chef de la famille coréichite maintenu par le Prophète, dit la tradition, à la garde de la Ka'ba, Chaïba ben 'Othmân, aurait été inquiet du fardeau que les vêtements accumulés faisaient peser sur la maison sainte, et s'inspirant en outre d'une idée religieuse, il aurait projeté non point d'alléger simplement ce poids par l'enlèvement de quelques étoffes, mais de la dépouiller (*jarrada*) entièrement, afin de n'y laisser aucune de celles qu'avaient touchées et souillées les pèlerins non convertis à l'islam. Le calife aurait donc envoyé une étoffe, qui devait remplacer toutes les autres, et Chaïba aurait enlevé toutes les étoffes anciennes, les auraient rangées par terre autour de la Ka'ba et les auraient partagées entre les Mekkois.

Ce récit est rapporté en même temps qu'un hadith de 'Aïcha, relatif à la vente du voile, dont il y aura lieu de montrer l'intérêt : je le reproduit ici dans son cadre.

Des textes imprécis indiquent que, après le partage opéré par Chaïba, les vêtements de la Ka'ba auraient été portés par les Mekkois et que notamment on aurait su que l'un deux avait revêtu une femme en état d'impureté menstruelle. Chaïba, soucieux d'éviter à l'avenir cette profanation, avait décidé que les vêtements de la Ka'ba ne seraient plus donnés, mais enfouis dans des fosses où ils pourriraient loin de toute atteinte. Alors, raconte le hadith, Chaïba ben 'Othman, gardien de la Ka'ba, vint trouver 'Aïcha et lui dit : « Mère des croyants, les « vêtements » s'amoncellent en grand nombre sur la Ka'ba ; on s'est enquis d'un emplacement où l'on creuse profondément un puits ; on y enfouit les vêtements de la Ka'ba pour que ne les portent ni la femme en période menstruelle, ni l'homme souillé d'impuretés. — Voilà qui est mal réussi, lui dit Aïcha ! Quelle sottise tu as faite là ! ne recommence point. La Ka'ba, une fois que les vêtements en sont retirés, ne se trouve point atteinte parce qu'un homme ou une femme en état d'impureté les porte. Vends-les donc et utilises-en le prix sur le chemin d'Allah »¹.

1) Azraqi, p. 180 et 182. J'ai conservé la syntaxe hésitante du texte.

Ce dernier texte, si on lui fait créance, conduit à penser que le calife de Médine, successeur du Prophète, Abou Bekr, 'Omar ou 'Othman, n'avait aucune autorité sur la Ka'ba, et que la loi traditionnelle, la *sunna* de son culte, était toute entre les mains de Chaïba. — Le premier texte au contraire montre ce personnage, agissant d'accord avec le calife oméyyade, Moawia.

De l'ensemble, il résulte que la Ka'ba était couverte d'étoffes qui pouvaient tout naturellement servir de vêtements aux habitants de la Mekke, et que malgré les textes vagues auxquels il a été fait allusion plus haut, il ne pouvait s'agir d'un voile analogue à celui qui existe aujourd'hui; enfin que ces étoffes n'étaient que rarement enlevées de la Ka'ba. On attendait que le soleil et les orages les aient réduites en miettes; sans doute en faisait-on des amulettes; peut-être a-t-on songé à les enfouir; mais le hadith est bien suspect, comme fournissant le seul document ancien, et tout justement de 'Aïcha, pour légitimer le commerce du voile pratiqué par les Benou Chaïba et réprouvé par certains juristes. L'une des versions de ce récit, insistant un peu brutalement sur son importance, montra Chaïba distribuant les vêtements devant une autorité essentielle en matière de tradition, Ibn 'Abbās, qui approuvait par son silence.

Pour la période oméyyade, une série de textes parle de la *Kiswa* et même de sa matière, mais sans rien préciser de son étendue ou de sa forme : Abd al Malik ben Merwan, envoie du *dibāj*¹, Yazid ben Moawia, du *dibāj* de Chosroés (persan ou magnifique?); 'Abd Allah ben ez Zobair envoie chaque année quand il n'est pas à la Mekke, la *Kiswa* à son frère Muç'ab; enfin c'est à la *Kiswa* que l'on attribue l'incendie de la Ka'ba durant le siège de la Mekke par el Hadjadj, soit qu'un trait enflammé de l'ennemi ou l'étincelle d'un feu voisin ait communiqué sa flamme aux étoffes (*thiyāb*), soit que la *Kiswa* déchirée par un engin de l'assaillant soit tombée sur les tentes et

1) Suivant une tradition, 'Abd el Malik ben Merwān envoyait chaque année à la Mekke une *kiswa*, que l'on faisait passer par Médine et qu'on étendait pendant une journée sur les colonnes de la mosquée du Prophète; on la roulait ensuite et on l'envoyait à la Mekke. Je pense que c'est là une simple politesse politique, et non un hommage au Prophète: peut-être un moyen de le faire participer à l'offrande. Azraqi, 177.

cabanes que les assiégés avaient établies entre la pierre noire et le coin yéménite¹.

Désormais, s'il faut en croire les auteurs, la coutume serait nettement établie de couvrir la Ka'ba d'une étoffe de *dibâj*, envoyée par le califa, pour le jour de 'Achoura. La cérémonie se fixerait donc à cette date si importante du 10 de moharram que Mohammed avait choisie tout d'abord pour le jeûne solennel de l'Islam en imitation de celui de *tichri*, et qui, date du massacre de Kerbéla, a cristallisé les rites de la mort et de la résurrection de la nature. Bientôt, dès Moawia, cette dernière *kiswa* aurait été doublée, à la fin du mois de ramadan pour le jour de la rupture du jeûne, d'une seconde *kiswa* en *qubâti*, étoffe copte, dont un texte dit naïvement qu'Omar la faisait fabriquer en Egypte.

Il est probable que pendant toute la période oméyyade, les califes pensèrent à vêtir la Ka'ba; mais les étoffes, qu'on y plaça, n'en étaient point retirées à époque fixe, car sous el Mahdi, on craignit pour la solidité de l'édifice le poids des étoffes amoncelées, et on décida de procéder à une « dénudation » de la Ka'ba. On trouva une *kiswa* du calife oméyyade Hichâm en solide étoffe de *dibâj*, et une autre *kiswa* d'une époque antérieure, toute entière en étoffe yéménite².

Le calife el Mahdi, lors de son pèlerinage en 816 ap. J. C., aurait d'ailleurs modifié la coutume sous une forme qu'Al Azraqi rapporte d'après son aïeul Azraq, avec des détails qu'il y a tout lieu de croire exacts³ : — L'usage était alors que la Ka'ba reçut une chemise *gamiç* de *dibâj*, le jour de la *tarwiya*, c'est-à-dire le 7 de *zoul hijja*, la première journée des cérémonies du pèlerinage : cette tunique était simplement posée sur le Ka'ba, sans y être cousue. On ne la cousait que le jour où les pèlerins revenaient de Mina, c'est-à-dire le 10 de *zoul hijja*. On gardait en réserve l'*izar* de la maison sainte, jusqu'au départ des pèlerins, afin qu'ils ne le déchirent point, et on attendait, pour le suspendre, le jour de 'Achoura.

1) Azraqi, p. 136 et 139; el Fakihî p. 19; — avant l'Islam, une femme aurait mis le feu au *thiyab* de la Ka'ba, en l'encensant.

2) Qotb ed din, p. 99.

3) Azraqi p. 177, 178 et 183. Le texte publié par Wüstenfeld est à compléter avec les citations de Qotb ed din, p. 99, qui donne une meilleure version,

De cette partie du récit, il importe de tirer deux précisions. Tout d'abord, les deux *kiswa*, celle du début du *hajj* et celle de 'Achoura, ne portent point le même nom : il semble que ce soit les deux pièces d'un vêtement complet, et qu'on y cherche une similitude symbolique avec les deux parties de l'antique costume bédouin, demeuré rituel pour le pèlerin, l'*iḥrām* ; la *qamiç*, c'est le *riḍā* de l'*iḥrām*, la pièce d'étoffe qui recouvre les épaules ; l'*izār*, c'est, avec la même appellation, la pièce qui entoure les reins du pèlerin, le vêtement inférieur. La Ka'ba est donc vêtue à la mode antique, comme un *hajj*. Et cette manière de voir se trouve confirmée par une seconde observation : la tunique que la Ka'ba revêtait le premier jour du pèlerinage n'était point cousue, ainsi qu'il est prescrit pour les vêtements du pèlerin ; on n'y mettait l'aiguille et les nœuds qu'au moment même où les pèlerins quittaient l'*iḥrām* ; il semble donc que la Ka'ba se sacralisait et se désacralisait en même temps que les fidèles¹.

« Le jour de 'Achoura, continue le texte d'al Azraqi tel que le cite Qotb ed din, on suspendait l'*izār* et on l'ennissait à la *qamiç* de *dibāj*. Il y restait jusqu'au 27 ramadan. Alors on faisait revêtir à la Ka'ba la seconde *kiswa*, c'est-à-dire celle de *qubāṭi* ».

Cette dernière date soulève une question que j'essaierai d'étudier dans une autre note, celle de l'époque où avait lieu la *ʿomra*, le pèlerinage des lieux saints de la Mekke, par opposition au *hajj*, le pèlerinage de l'*uqūf* de Arafa et du sacrifice de Mina. Il y a divergence entre les traditions ; il semble que la *ʿomra* ait été accomplie soit au mois de *ramadan*, soit en celui de *rajab* ; or ce sont les dates, flottantes aussi, que la tradition fixe pour la pose de la deuxième *kiswa* : il n'est donc pas arbitraire de supposer qu'il s'agit là d'une sorte d'*iḥrām*, pris par la Ka'ba pour la période où les fidèles accomplissaient la *ʿomra*. — La date du 27 ramadan est celle où l'on célèbre le plus ordinairement la « nuit du destin », *lailat al qadar*, et j'espère rappeler ailleurs l'importance des cérémonies qui se célébraient traditionnellement ce jour-là à la Mekke et à Médine. Le rôle que

1) Ces idées sont tout à fait étrangères aux auteurs arabes, qui constatent les faits et, quand ils en donnent les raisons, les cherchent dans la logique de la vie courante. « Les Benou Hâchem, dit al Azraqi (p. 175), suspendaient sur la Ka'ba les *qumuç* de *dibāj* (pluriel de *qamiç*) le jour d'*at tarwîya*, pour que les gens la voient sur elle en splendeur et en beauté ».

2) Qotb ed din, p. 68.

jouerait ici la fête de la rupture du jeûne, me paraît tout artificiel.

La *kiswâ* de *ramadan* était posée sur celles du *hajj* et de 'Achourâ. Dans le récit résumé plus haut¹ où el Azraqi parle du pèlerinage du calife el Mahdi, il ajoute qu'il fit couvrir la Ka'ba de trois *kiswâ*, en *qubdti*, en *khozz* et en *dibdj*².

Jusqu'en l'année 200 = 815, dit el Azraqi, les *kiswâ* s'amoncelèrent sur les murs de la Ka'ba. En 199, pendant les premiers troubles du règne du calife el Mamoûn, Abou Sarayâ qui s'était déclaré partisan d'un candidat alide, Ibn Tabâtabâ, envoya à la Mekke un descendant du Prophète, Hossain ben Hossan et Tâlibi qui entra à la Mekke juste à temps pour conduire la fin du pèlerinage, dont le gouverneur et les autres autorités de la Mekke avaient abandonné la direction. Le 1^{er} moharram 200 (11 août 815), Hossain fit enlever toutes les *thiyâb* qui couvraient la Ka'ba, et il les remplaça par deux *thaub* de *qazz* fin, l'une jaune et l'autre blanche, entre lesquelles était dessinée cette inscription : « a ordonné cela el Aḥṣar ben al 'Aḥṣar Abou s Sarayâ, soutien de la cause (*dâ'iya*) de la famille de Mohammed, pour que ce soit la *kiswâ* de la maison sacrée d'Allah, et qu'en soit rejetée la *kiswâ* des fils oppresseurs d'el Abbas, afin qu'elle soit purifiée de cette *kiswâ*. Écrit en l'an 199³ ».

Al Azraqi ajoute qu'entre les années 200 et 244, la Ka'ba reçut cent soixante-dix *kiswâ*, chiffre qui donne un nombre moyen annuel de quatre et qui correspond aux indications qui vont suivre.

« On apprit à el Mamoun que l'*izdr* dont la Ka'ba était revêtue à 'Achourâ et qu'on unissait alors à la chemise de *dibâj* rouge dont elle avait été revêtue le 7 du mois de *zou l hijja* (*yum at tariviya*), ne résistait pas jusqu'à la fin de l'année. Il fallait donc remettre à la Ka'ba un *izdr* neuf en même temps que la tunique de *dibâj* blanc dont on la revêtait à la fête [du ramadan]. Il ordonna donc qu'on la revêtit d'un autre *izdr* à la fête du ramadan ». Mubarek at Tabari, affranchi d'el Mamoun et préposé au *berid* (postes royales) de la

1) Qotb ed din, p. 99.

2) Azraqi, p. 183; el Fakihî, p. 188, et surtout Tabari, Ann. 3, 984 s. Tabari n'indique pas la couleur des deux *thaub* et ne dit pas que l'inscription fut entre les deux; il donne seul la seconde phrase de l'inscription, hostile aux Abbassides. — Malgré le silence de Tabari, je voudrais croire que l'inscription était entre les deux « vêtements », l'un servant de *qamiç* et l'autre d'*izâr*, et que l'inscription était placé comme le *hizâm* actuel; voir ci-dessous, p. 333.

Mekke, interrogé par lui sur la *kiswâ* qui seyait le mieux à la Ka'ba, avait répondu qu'elle était particulièrement belle dans son voile blanc¹.

Cette nouvelle coutume développe seulement le rite, tel qu'il est apparu sous Moawia : durant la période où les pèlerins sont, en *iḥrām* et jusqu'à 'Achoura, la Ka'ba porte une *qamiṣ*, un vêtement supérieur, qui n'est point cousu durant les jours du *ḥajj*, et qui seul la revêt pendant le temps où les pèlerins affluent à la Mekke : c'est pour empêcher, disent les auteurs, que l'*izār*, pièce inférieure du voile et, semble-t-il, d'une matière plus précieuse, ne soit déchiré par les attouchements des pèlerins, que l'on ne l'apporte qu'à 'Achourd : on peut penser que cette raison pratique n'est point la vraie et que la période sacrée dure, on ne sait pourquoi, jusqu'à la fête du 10 de *moharram*. En ramadan, au début de l'époque de l'*omra*, la Ka'ba mettait un voile de dessus blanc, tout en gardant le même *izār*. L'affluence des visiteurs augmentant pendant l'année, avec l'extension de l'Islam et l'activité des communications à partir du x^e siècle, on comprend que l'*izār* ait été usé par les pèlerins qui s'y accrochaient et qui y frottaient leurs joues. C'est donc vraiment dans un but utilitaire que el Mamoun ajouta un *izār*, et donna à la Ka'ba chaque année, deux *kiswâ* composées chacune de deux parties.

Il semble que le calife al Mutawakkil (232-247 = 847-861) se soit livré à une véritable orgie de *kiswâ*. « On l'informa que la *qamiṣ* de *dibāj* rouge s'usait avant la lune de *rajab* sous les attouchements des pèlerins. Il lui consacra donc deux *izār* outre le premier, et il fit allonger la tunique (*qamiṣ*) de *dibāj* rouge, de façon qu'elle traînait jusqu'à terre². On mettait donc tous les deux mois un *izār* sur la tunique. Cela, en 240. Les gardiens (*ḥajaba*) de la Ka'ba, après examen, pensèrent que le second *izār* était inutile ; ils le mirent donc dans un coffre à la Ka'ba, et ils informèrent le calife qu'après l'allongement des pans de la tunique, un seul *izār* suffirait. Il n'envoya donc plus qu'un *izār* ; on en revêtait la Ka'ba au bout de trois mois, et l'allongement durait trois mois. »

Le sens précis de ce texte m'échappe en ce qui concerne le

1) 'Omda, p. 600 ; Qotb p. 68.

2) Azraqi, p. 179 dit : « la *qubāti*, jusqu'à toucher le *chaderwân*, » bord inférieur du mur de la Ka'ba : j'ai reproduit la version de Qotb ed din, p. 68.

nombre des *izâr* et surtout l'époque où on les plaçait sur la Ka'ba. Il est probable que la première durée de trois mois s'applique à l'*izâr* du ramadan, qui est suffisant jusqu'au mois du pèlerinage. Il y a du moins à dégager un fait, qui confirme les hypothèses émises dans les pages précédentes : la tunique (*qamîç*) ne descendait pas précédemment jusqu'au pied du mur de la Ka'ba, mais à partir d'el Mutawakkil, elle enveloppa la muraille tout entière. Or, c'est avant la relation d'Ibn Jobair, le dernier texte que j'ai su trouver où il y ait une description détaillée de la *kiswâ*, et on peut supposer qu'à partir du x^e siècle la distinction entre la *qamîç* et l'*izâr* a disparu et que la Ka'ba ne porte plus qu'un seul « vêtement ». Il semble aussi que ce soit à cette époque que se fixe l'usage de ne plus laisser qu'une seule *kiswâ* sur la Ka'ba.

La réalité politique, à défaut de texte précis, avait mis à la charge du calife le soin de vêtir la Ka'ba, mais au x^e siècle, le calife abbasside n'a plus qu'un pouvoir disputé, instable et de pure apparence à Bagdad, nul sur la plus grande étendue du monde musulman. Il pourrait garder le souci d'affirmer ce qu'il est convenu en Europe d'appeler son pouvoir spirituel, disons plutôt ses prétentions traditionnelles, en se réservant le droit exclusif de couvrir la maison d'Allah ; mais les chefs turcs qui le gouvernent ne semblent pas comprendre l'intérêt qu'ils ont à maintenir au dehors le prestige de leur pseudo-souverain, et ils laissent à des nouveaux venus le soin de continuer les traditions essentielles de l'Islam. C'est ainsi que, outre des interventions passagères des sultans du Yémen, du sultan Mahmoud le Ghaznévide qui envoya une *kiswâ* jaune, etc., les souverains de l'Égypte, en prenant sur les villes saintes une autorité réelle ou une sorte de protectorat plus ou moins intime, acquirent le monopole du voile qu'ils ont conservé jusqu'à l'heure actuelle.

D'après un auteur, ce serait sous le calife en Nâçir, c'est-à-dire sous le sultan Saladin, que la couleur verte qui avait succédé au blanc adopté par el Mamoun pour la seconde *kiswâ* fut remplacée elle-même par le noir, couleur des Abbasides, qui s'est maintenue depuis cette époque¹. Cependant c'est encore une *kiswâ* verte qu'a vue un observateur dont la relation est intelligente et précise, Ibn Jobair : voici la description de la *kiswâ* par ce pèlerin de 1183, qui malheu-

1) Qotb ed din, p. 173.

reusement n'indique point à quelle époque de l'année le rite du remplacement s'accomplissait : on peut se demander si le malheur des temps permettait alors une régularité. Les indications d'Ibn Jobair restent exactes dans tous leurs détails pour la période actuelle¹.

« Comme nous l'avons dit déjà, la housse de la Sainte Ka'ba est
 « en soie verte ; elle est en trente-quatre morceaux : neuf sur la face
 « qui va de l'angle yéménite à l'angle syrien ; neuf encore sur la face
 « qui lui correspond entre l'angle de la pierre noire et l'angle iraquien ;
 « huit sur la face entre les angles iraquien et syrien, et huit également
 « sur la face entre l'angle de la pierre noire et l'angle yéménite. Ils
 « sont réunis ensemble et semblent ne former qu'une seule pièce qui
 « envelopperait les quatre côtés. A la partie inférieure court un
 « rebord construit en plâtre, haut de plus d'un empan et large d'un
 « peu plus de deux emfans, à l'intérieur duquel se trouve une pièce
 « de bois non apparente : on y a cloué des fiches de fer dont la tête
 « se termine par des anneaux de fer apparents où passent d'épaisses
 « cordes de chanvre fortement tordues. Sur les quatre côtés, la corde
 « tourne en passant dans une sorte de coulisse de pantalon où
 « s'attachent les pans des étoffes qui forment la housse, et qui y sont
 « fixés par des fils de coton fortement tordus. A leur point de jonc-
 « tion aux quatre angles de la Ka'ba, les pièces d'étoffe sont cousues
 « au-dessus de la hauteur d'un homme ; de ce point jusqu'à la partie
 « supérieure, elles sont réunies par des boutonnières de fer qui
 « entrent les unes dans les autres. A leur bord supérieur, sur les
 « côtés de la terrasse de la Ka'ba, court un second rebord où le haut
 « des voiles est attaché à des anneaux de fer, semblables aux pré-
 « cédents. Ainsi la housse bénie est cousue par le haut et par le
 « bas et assujettie à des boutonnières ; on ne la détache que chaque
 « année, quand on la renouvelle. Louange à Celui qui lui a donné
 « une gloire éternelle jusqu'au jour de la résurrection. Il n'y a de
 « dieu que Lui² ! »

Les sultans mamelouks, soucieux d'assurer des ressources régulières à la confection de la *kiswâ*, consacrèrent à cet objet des biens à perpétuité, en *waqf*. El Malik Çâlih, fils d'en Nâçir ben Qalaoun (752-755 = 1341-1354) acheta, selon les uns, à l'*oukil* du trésor

1) Ibn Jobair, 2^e éd. Wright et de Goeje, p. 92, l. 9.

2) Ibn Jobair, trad. Schiaparelli, p. 64.



public, lès deux tiers des revenus du bourg de Baisûs dans le district de Qalyub, dans la Basse Égypte; selon d'autres, il y affecta les revenus de Baisûs et de Sandabis¹. — Sous le sultan el Moayyed Cheikh (815-824 = 1412-1421), l'habile administration de « l'inspecteur des armées », 'Abd el Basit, aurait permis d'envoyer à la Ka'ba une *kiswa* somptueuse². Mais les désordres qui troublèrent les derniers mamelouks rendirent bien précaire la précaution prise par Eç Çâlih : le sultan ottoman Sélim ou le sultan Soléïman durent constituer de nouveaux *wuqûf*. La même méthode financière, qui est le budget par affectations spéciales de notre ancienne législation, a persisté jusqu'à l'époque actuelle.

Une année au moins, pendant le xix^e siècle, la housse noire de la caravane égyptienne ne put parvenir à la Mekke. En 1803, les Wahabites, couvrirent la Ka'ba d'une *kiswâ* rouge, fabriquée à el Hassâ, dont le tissu rappelait celui des manteaux arabes 'abd. Là, comme en toute matière, les réformateurs de l'Islam semblaient revenir à la tradition ancienne, à la couleur et à la matière des premiers « vêtements » de la Ka'ba³.

Aujourd'hui la *kiswâ* se compose de huit pieds (*satâra* pl. *satâ'ir*) d'une étoffe noire de soie, ou de soie mélangée de coton⁴, dans laquelle est tissée la formule de la profession de foi musulmane, *chahdda* : « il n'y a de dieu qu'Allah et Mohammed est l'envoyé d'Allah ! » Chacune de ces pièces a environ 15 mètres de long; leur largeur moyenne est de 5 mètres et quelques centimètres; chaque face de la Ka'ba est couverte par deux d'entre elles. A la partie supérieure, elles sont attachées à une corde passée dans des anneaux de fer fixés sur le bord de la terrasse, et à la partie inférieure, par le même moyen, à des anneaux adhérents au rebord intérieur du pied du mur de la Ka'ba, le *chaderwan*. Ce rebord étant éloigné du pied du mur d'environ 0^m,50, le voile de la Ka'ba en descendant s'écarte peu à peu des parois de l'édifice, et le vent le fait flotter autour de la maison sainte. Ces ondulations sont attribuées par les

1) 'Omda, p. 601; Qotb ed dîn, p. 68 et 69; p. 213 et 214.

2) Qotb p. 213.

3) Burckhardt, 1, 186.

4) Batanouni, p. 136 dit que la *kiswa* est en soie noire; Lane p. 213, copié par Burton p. 215, dit qu'elle est « en soie et coton », et que le mélange de coton est d'obligation religieuse.

fidèles au battement des ailes des anges gardiens de la Ka'ba¹.

Les *satâ'ir* sont attachées les unes aux autres, soit sur les faces de la Ka'ba, soit à ses angles, par des ganses passées dans des boutonnières, de façon que l'ensemble forme une sorte de chemise noire qui enveloppe la Ka'ba tout entière. Ces dispositions ont été décrites par Ibn Jobair, avec son habituelle précision, dans le passage qui a été cité ci-dessus (p. 331) et qui reste d'actualité.

Cette sorte de chemise est, pour ainsi dire, ceinte d'un bandeau *hizâm*, en étoffe de voile, brochée d'or, où sont tracés des versets du Coran. Cette étoffe est appelée par Batanouni *khaïch*, terme que le Lisan el 'Arab explique par « étoffe de tissu lâche, mais de trame solide qu'on choisit en bourre de lin ou en lin de qualité inférieure, parfois en 'aḡub », tissu yéménite, dont j'ignore la nature; dans les textes modernes et dans la langue vivante actuelle, le mot *khaïch* désigne soit du voile de femme, du linon, soit du canevas, soit de la toile à sac ou à laver, étoffes qui ont toutes pour caractère commun d'être d'un tissu à la fois lâche et solide². — Ce *hizâm* se compose de quatre morceaux, qui comme la *kiswâ* sont cousus l'un à l'autre sur place. Il est terminé par une bordure d'or et orné de dessins de soie verte et rouge. — Batanouni donne à ce bandeau le nom de *ranka*, expression que je n'ai trouvée nulle part ailleurs; c'est évidemment le *rank*, « armoirie, marque, bannière », que connaissent les auteurs du moyen âge et que n'a pas oublié le langage vivant³. — Les inscriptions actuelles du *hizâm* sont la reproduction de modèles dessinés par le cheikh 'Abd Allah ben Zohdi, calligraphe du Khédive Ismaïl Pacha. Ces versets sont des révélations et des prescriptions relatives à la maison sainte. Ce sont : sur le côté qui va de la pierre noire à l'angle 'irâqien et où se trouve la porte de la Ka'ba, les versets 119, 121 et 122 de la sourate 2, qui sont particulièrement bien choisis puisqu'ils contiennent une allusion au *maqâm Ibrahim* qui a toujours été placé de ce côté de la Ka'ba, d'abord au pied même du mur dans le *ma'jin*, puis à l'intérieur du temple à l'angle 'irâqien⁴, enfin à sa place actuelle dans le petit édifice voisin

1) Burckh. t. I, p. 187.

2) Batan. 137; Dozy, Suppl. I, 416; Lisan, 8, 190.

3) Voir Dozy et ses références, et la note 1 p. 43 ci-après. La chose et le mot signalés par el 'Omari au xiv^e siècle pour les armoiries des corporations de marchands au Maroc y ont persisté jusqu'à l'époque actuelle.

4) C'est I. Jobair p. 84 qui signale cet emplacement anormal du *maqâm*. J'y reviendrai ailleurs.

de l'arcade des Beni Chaiba. Sur la face que terminent l'angle de la pierre noire et l'angle yéménite, on lit les versets 89, 90 et 91 de la sourate 3, jusqu'au mot Abraham, et les versets 27 et 28 de la sourate 22; sur le côté allant de l'angle yéménite à l'angle syrien, les versets 29 et 30 de la sourate 22. Enfin sur le quatrième côté allant de l'angle iraquien à l'angle syrien, celui qu'entoure le *hijr* et où s'écoule la gouttière sacrée, le *mizab*, on lisait en 1908 : « Sous le règne de notre maître, le sultan suprême, roi des rois des Arabes, le sultan Mohammed V Khan, fils du sultan Mohammed Khan, fils du sultan Ibrahim Khan, fils du sultan Murad Khan, fils du sultan Othman Khan : qu'Allah éternise son règne ' ! »

La *kiswâ* qui, du temps de Laen, (1834) était tissée dans les ateliers royaux de la citadelle du Caire, est fabriquée actuellement dans un atelier de cette ville, au Khoronfich, rue Haret el Yahoud dans le quartier de Bab ech Chari'a (près de l'Église et de l'Ecole française); selon Burton, la charge de tisser la *kiswâ* incomberait à une famille dite Beit es Saidi; mais Batanouni donne le nom du chef de l'atelier en 1908, 'Abd Allah Faïq Bey. Le même auteur fournit le détail des sommes qui furent dépensées en 1908 pour la confection de la *Kiswa* et qui s'élevèrent à 4.550 guinées égyptiennes¹.

La porte de la Ka'ba est recouverte par une pièce d'étoffe brodée d'or et de soie verte, portant une inscription coranique et semblable à celle du *hizâm*, mais plus riche encore. Cette étoffe porte, selon Burton, le nom savant de voile *burqa'd* de la Ka'ba, et le nom populaire de *burtgaa sitnâ Fâtima*, voile de notre dame Fatima, « en souvenir de la fille du Prophète. » — C'est une erreur que n'avait point partagée Lane, qui indique qu'il s'agit de Fatima Chajarat ed durr, femme du sultan eç Çalih qui la première aurait envoyé un pareil voile pour parer la porte de la maison sainte².

1) Batan., 138; Lane, 215; Burton, 2, 212.

2) Burton, 2, 215; Batan., 137. Je crois inutile de reproduire les détails; les deux sommes les plus importantes sont employées au salaire de quarante-sept ouvriers brodeurs (1664 g.), et au prix de la soie et du salaire des soixante-dix ouvriers qui la tissent (1111 g.); 150 g. couvrent les dépenses du transport solennel de la *kiswa*.

3) Chajarat mourut en 1257. — Je ne sais quelle est l'origine du *hizâm*: on la pourrait voir dans l'inscription citée p. 328 ci-dessus, et en faire remonter la coutume régulière aux sultans mameluks; voir p. 336 ci-après.

L'intérieur de la Ka'ba est tapissé d'une étoffe offerte par le souverain de l'Égypte, mais renouvelée seulement à chaque changement de règne. J'ignore la date où cet usage a pris naissance : aucun texte ancien n'y fait allusion. En 1183, Ibn Jobair décrit minutieusement le revêtement de marbre du mur intérieur de la Ka'ba : la seule étoffe qu'il y ait aperçue est la soie chamarrée, *saraq al harir mulawwana*, qui recouvrait l'intérieur de la niche en cul de four où le *maqām Ibrahīm* avait été transporté à cette époque, au pied de l'escalier qui conduit à la terrasse, à l'angle d'Iraq (nord-est)¹.

Il semble que le voile intérieur de la Ka'ba soit une innovation des sultans mameluks, qui, dit-on, l'y envoient régulièrement comme ils offrent à Médine la housse verte du tombeau du Prophète. Vers 750 = 1349, ces étoffes sont ornées de broderies reproduisant la profession de foi musulmane *shahāda*, à l'intérieur de cercles ; sur les bordures sont tracés des versets du Coran ou les noms des Compagnons du Prophète².

En 825 = 1422, le sultan mameluk el Achraf Bars Bai fit enlever la *kiswa* intérieure envoyée, un siècle auparavant, par en Nâcir ben Qalaoun et il chargea ez Zaïni 'Abd el Bâsīl d'en offrir une autre. La coutume d'envoyer la *kiswa* à chaque changement de règne n'était donc pas suivie par les sultans mameluks, comme le prétendait le texte cité plus haut³.

En 848 = 1445, arriva à la Mekke avec la caravane d'Égypte, l'envoyé du chah de Perse, Chah rokh Mirza, qui apportait pour l'intérieur de la Ka'ba une *kiswa* qui y fut placée le jour du sacrifice⁴. — En 856 = 1453, le sultan mameluk ez Zahir Djaqmaq fit enlever les *kiswâ* de Chahrokh et d'el Achraf Bars Baï et donna l'ordre que l'on ne laissât en place que la sienne ; donc on n'enlevait pas régulièrement l'ancien voile quand on en mettait un nouveau, suivant l'usage jadis suivi pour la *kiswâ* extérieure⁵.

En 865 = 1460, le sultan mameluk ez Zahir Khochqadem « vêtit la

1) Ibn Jobair, p. 84, l. 12.

2) Qotb ed din, p. 69.

3) *Ibid*, p. 212.

4) *Ibid*, p. 217.

5) *Ibid*, p. 219.

Ka'ba, suivant la coutume, au début de son règne : sur les parois est et nord, la *kiswâ* était blanche avec des coupes noires, et dans les coupes de la paroi est, il y avait de l'or'. »

Il me semble qu'il s'agit ici de la *kiswâ* intérieure. Les coupes sont les armoiries (*rank*) d'el Malik ez Zâhir; on sait en effet que les sultans mameluks avaient des armes et qu'ils les faisaient reproduire sur les monuments qu'ils construisaient et sur divers objets¹. On peut s'étonner que ces signes profanes apparaissent sur les murs de la maison d'Allah : il n'est pourtant pas étrange que le donateur cherche à prendre un contact intime et personnel avec la Ka'ba par l'intermédiaire de sa marque, qui est pour ainsi dire son double²; déjà par l'inscription de son nom il prétendait participer à la sainteté du lieu, à sa *baraka* : il devenait, sans résidence, *jar Allah*, « voisin de Dieu ». Peut-être ces armoiries furent-elles brodées aussi sur la *kiswâ* extérieure de la Ka'ba, et peut-on expliquer ainsi le mot *rank* employé par Batanouni pour le *hizâm* de la *kèswâ*³. Il est possible d'ailleurs que mon interprétation du texte de Qotb ed din soit erronée et que celui-ci s'applique à une *kiswâ* extérieure.

Le rite de vêtir les lieux sacrés fut près, en 852 = fin 1448, de prendre à La Mekke, une extension inattendue. Cette année-là, la caravane d'Egypte apporta, en même temps que le voile de la Ka'ba, une autre *kiswâ* destinée au « *hijr* d'Ismaël ». Le *hijr* est un espace dallé, en forme d'hémicycle, qui touche à la Ka'ba sur son côté nord et autour duquel les pèlerins passent en faisant les tournées; suivant la tradition, il était compris dans la Ka'ba avant la reconstruction coréichite, et il y fut quelque temps réintégré par 'Abd Allah ben ez Zobair. « On ne revêtit pas le *hijr* de cette *kiswâ*, dit notre auteur, car ce n'en était point auparavant la coutume. On

1) *Idid*, p. 221.

2) Voir Van Berchem : *Corpus inscriptionum arabicarum* : le Caire, p. 45 et 523, avec les références à Rogers bey et Yaqoub Artin Pacha, ainsi que l'ouvrage spécial de ce dernier.

3) C'est l'opinion qu'exprime M. Van Berchem dans une lettre particulière; sur l'interprétation des armoiries des mameluks et notamment des coupes, il fournira, dans un prochain travail, des éclaircissements tout nouveaux que je n'ai pas à m'approprier ici.

4) Voir ci-dessus, p. 37.

déposa donc l'étoffe dans l'intérieur de la Ka'ba. On en revêtit l'intérieur du *hijr* dans la dernière décade de zu lhijja 863 (février 1450), après qu'elle fut restée un an entier dans la Ka'ba¹. ».

Il ne semble pas que cette innovation ait trouvé des imitateurs. Il est d'ailleurs étrange qu'on ait pensé à vêtir le *hijr* tout entier : il s'agit sans doute ici du tombeau d'Ismaël, que la tradition place dans le *hijr* et dont I. Jobair dit qu'il était marqué par une dalle de marbre vert allongée². »

Chaque année, le souverain de l'Egypte envoie à la Mekke la *kiswâ* extérieure de la Ka'ba avec son *hizâm* et le voile de la porte. Les cérémonies qui célèbrent leur départ du Caire se confondent en partie avec celles du *mahmal* et de la caravane égyptienne, et espérant parler de celles-ci dans une autre note, je n'indiquerai ici que ce qui a uniquement trait à la *kiswâ*.

Ces cérémonies sont anciennes. Suivant Soyouti, elles dataient de la période mameluke, exactement du règne de Baïbars en 675 = 1276³. En 681 = 1282, sous el Mançour Ceu Qalaoun, on fit parcourir à la *kiswâ* les rues de la ville et les mameluks tinrent devant elle une joute d'armes, coutume qui depuis, dit Soyouti, fut parfois observée, parfois oubliée⁴.

Le cortège de la *kiswâ* a été décrit par Lane, qu'a copié Burton ; cet observateur fidèle et précis, je veux dire Lane, a assisté de la boutique du Pacha du Caire, dans la rue principale de la ville, presque en face de l'entrée du Bazar dit Khan al Khalilé, au passage de la *kiswâ*, transportée des ateliers de la Citadelle à la mosquée el Hassanein, où elle devait être doublée et cousue.

Le 6 chouwal 1249 (15 février 1837), deux heures après le lever du soleil, quatre ânes passèrent, portant chacun l'un des morceaux de la *kiswâ* avec les cordes qui devaient l'attacher; ces ânes ne se

1) Qotb ed din, p. 218.

2) Ibn Jobair, p. 88, l. 8,

3) « Ibn Kothair dit que l'on fit faire au *mahmal* et à la *kiswâ* le tour du Caire. J'ajoute (dit Soyouti) que ce fut le début d'un usage qui s'est maintenu jusqu'à ce jour. » *Husn el mukadhâra*, II, 160.

4) « Les mameluks d'el Mançour ben Qalâoun, pendant les jours d'exposition de la *kiswâ* (*ayyam al kiswâ*), firent des jeux de lances et d'armes ». *Husn*, p. 162.

distinguaient par aucun ornement et étaient menés par de simples fellahs dans leur chemise bleue ordinaire; donc si Lane a été bien renseigné, la *kiswâ* de 1834 était en quatre pièces et non en huit comme celle de 1908¹.

Trois quarts d'heure après, l'on vit passer une vingtaine d'hommes mal habillés, dont quelques-uns portaient quatre longs cadres de bois sur chacun desquels était posé un quart du *hizâm*; les autres se répandaient dans la foule et recherchaient les gens cossus pour leur demander une aumône. Ces porteurs étaient suivis de chameaux, légèrement teints au henné et sanglés de hautes selles richement ornées; on les retrouvera dans la description du *mahmal*; sur chacun d'eux² étaient juchés un ou deux enfants, garçons ou filles, et parfois des chats. Puis venait une compagnie de pionniers *baltajiya*, puis une musique militaire, et enfin la garde du pacha. Derrière elle s'avancait un chameau « de belle prestance », porteur d'un cadre en bois sur lequel était placé le voile *burqa*³ de la porte de la Ka'ba. Après une cohue de derwiches tenant en main des lumières, apparut le *mahmal*, « ajouté au cortège de la *kiswâ* pour en augmenter la solennité », bien que sa sortie processionnelle ne dût avoir lieu que deux ou trois semaines plus tard, vers le 23 du mois de *chouwal*. Il était enfin suivi de la longue étoffe noire qui devait recouvrir le *maqâm Ibrahim*. Un officier turc marchait derrière elle, tenant, sur un mouchoir brodé, une petite botte ou sac de soie verte, brodée d'or qui devait contenir la clé de la Ka'ba. Le cortège était fermé par le derwiche à demi-nu que l'on retrouvera dans la description du cortège du *mahmal*. La *kiswâ* fut donc transportée à la mosquée al Hassanain, où Lane put la revoir quelques jours après et même en obtenir un fragment inutilisé⁴.

La *kiswâ*, comme on l'a dit déjà, n'est plus fabriquée dans les ateliers de la citadelle du Caire; mais au milieu du mois de *zu l qâda*, elle y est apportée solennellement ainsi que le *mahmal* en un lieu spécial, appelé *mastabet el mahmal*, et situé au pied de *qal'at al Jabal*. Les autorités, en la présence du Khédive ou de son représentant, en

1) Le nombre des morceaux de la *kiswâ* a varié selon les procédés de fabrication : on comprend que du temps d'Ibn Jobair on l'ait divisée en trente-quatre pièces : il est moins vraisemblable qu'il n'y en eut que quatre, au temps de Lane.

2) Lane, 217; Batanuni, 138.

prennent livraison, dans une grande assemblée qui se tient avant le coucher du soleil; des tables sont dressées et l'on festoye, jusqu'après la tombée de la nuit. Des récitation du Coran sont faites par les « lecteurs » les plus harmonieux du Caire, et le plus célèbre chanteur y vient exercer ses talents, accompagné par les instruments. Les juristes stricts déclarent criminelle, *haram*, ces réjouissances, ainsi que la promiscuité de la foule, où se mêlent les musulmans et les chrétiens, les hommes et les femmes, et qui regarde avec curiosité les pièces de la *kiswâ* sainte qui sont étalées sur le mur pour le plaisir des assistants. Le lendemain, la *kiswâ* est portée processionnellement, à dos d'homme, à la mosquée al Hossaini, où un fonctionnaire spécial remet la *kiswâ* au chef du *maḥmal*, le *maḥdmili*, en présence du représentant du cadi du Caire; on dresse de cette livraison un acte qui est certifié par l'émir du pèlerinage égyptien, *amir al ḥajj*. On achève de coudre la *kiswâ*, qui est ensuite placée dans des coffres où elle attend le départ du *maḥmal* et de la caravane pour le Hidjaz¹.

On indiquera, en parlant ailleurs de celui-ci, les cérémonies qui accompagnent le *maḥmal* et la *kiswâ* à leur sortie du Caire et à leur arrivée à la Mekke; il suffit de dire ici que la *kiswâ* y est remise solennellement en présence des *uléma* et des grands personnages de la Mekke, au cheikh ach Chaṭbi, c'est-à-dire au chef de la famille du Banou Chaṭba, qui, on le verra, est chargé du service de la Ka'ba depuis le temps du Prophète. Elle est transportée dans sa maison, où elle reste jusqu'au moment où elle doit revêtir la Ka'ba, cérémonie qui s'accomplit le 11 du mois de *zu l ḥijja* au matin; la ville est à ce moment déserte, car la plupart de ses habitants et les pèlerins sont alors à Mina où a lieu le sacrifice et où se tient une foire importante. Quands ils reviennent à la Mekke pour accomplir la tournée dite *tawāf al ifādha* qui les désacralise entièrement, les pèlerins trouvent la maison sainte revêtue de sa robe neuve.

On pourrait croire que l'ancienne *kiswâ* est enlevée aussitôt avant la mise en place de la nouvelle, et c'est ce qui semble résulter des

1) Batanuni, p. 138; et d'après *Aḥsanu l kalāmi fima yata'allāqu bissunnati wal bad'ati min al aḥkām* du cheikh Bakht, mufti d'Égypte en 1917, suivant un extrait qu'a bien voulu m'adresser Cheikh Saïd, *fqih* algérien de l'Agence diplomatique du Caire.

renseignements fournis par Burton : mais, sans entrer dans une critique générale du célèbre *Pilgrimage*, il est permis de dire qu'il n'est pas toujours une source précise et pure. Bürckhardt, auquel on a tout lieu de faire confiance, affirme que, de son temps (1803) l'ancienne *kiswā* était détachée des murs de la Ka'ba, vers le 25 du mois de *zou l qāda*, c'est-à-dire une quinzaine de jours avant la date du sacrifice de Mina qui termine le pèlerinage et après lequel le pèlerin se désacralise. Pendant cette période de quinze jours, la Ka'ba restait nue, *'oridna*, et était considérée comme prenant elle aussi le costume du pèlerin sacralisé, *l'ihram* ; on disait : « *baitu Llāhi tuḥrim*, la maison de Dieu prend l'*ihram* ». Des groupes de femmes se réunissaient alors autour de la Ka'ba et y poussaient des cris de joie *walwalin*. Burton, qui a beaucoup utilisé Bürckhardt sans le compléter, n'a pas observé cette coutume, et oppose à tort les mots *'oriana* et *muḥrima* appliqués à cet état momentané de la Ka'ba. Cette terminologie est empruntée au langage de la théologie populaire où il semble qu'une tradition se soit établie, suivant laquelle la Ka'ba participe, par son aspect, à la sacralisation de ses fidèles.

On a vu qu'avant l'Islam il n'y avait pas de dénudation régulière de la Ka'ba ; les pèlerins aux époques de la 'omra, d'autres fidèles à des dates diverses, ajoutaient de nouveaux « vêtements » à la maison sainte, que l'on dépouillait seulement pour des raisons de sécurité : c'est du moins ce que disent les textes que je connais. Quand la coutume de la *kiswā* apparaît, nettement organisée, elle est, au début de la période sainte, le 7 *zou l hijja*, un *qamīṣ* qui ne recouvre point la partie inférieure de l'édifice ; le complément inférieur, *l'izār*, n'est mis qu'à 'Achourā, pour des raisons qui m'échappent. Les historiens n'ont vu là que des précautions de bon père de famille qui ménage les tentures de son mobilier : je ne crois pas que ce soit une raison suffisante. La Ka'ba participe, par sa nudité partielle ou complète, au changement de costume de ses fidèles pendant la période de sacralisation.

La *kiswā* neuve n'était point aussitôt placée sur toute la surface de la Ka'ba. « Elle n'est point posée tout de suite, dit Ali bey : on la relève en pavillon, et de même le rideau de la porte est mis en parade et suspendu en haut de la terrasse ». Bürckhardt, plus précis indique que, durant les premiers jours, la *kiswā* est relevée par des cordes attachées au toit, de sorte que la partie inférieure du mur de

la Ka'ba est à découvert. On évite ainsi que le bord de la nouvelle *kiswâ* ne soit aussitôt déchirée et souillée par la cohue des pèlerins qui, le 11 de *zu l hijja* et les jours suivants, vient battre les murs de la maison sainte. Ce sont toujours les anciens usages, qui ont été exposés plus haut.

C'est faute de les avoir connus que le sceptique Batanouni a interprété, d'une façon un peu malveillante pour les Mekkoïs, une coutume qu'il a observée et qui me semble être une survivance atténuée des rites anciens. Un peu avant le pèlerinage, raconte-t-il, le cheikh des Banou Chaïba coupe la partie inférieure de la *Kiswâ* sur tout le pourtour de la Kaba, jusqu'à une hauteur d'environ deux mètres et la remplace par une bande d'indienne blanche (*baftah*, persan *bâfleh*), « qu'on appelle *ihrâm* ». Batanuni pense que cette coutume a pour seul but de fournir au cheikh des Banou Chaïba, dès le début du *hajj*, les morceaux de la *Kiswâ* qu'il fera vendre aux pèlerins¹.

Le voile de la Ka'ba fournit en effet la matière d'un commerce important. Le chérif de la Mekke se réserve pour lui-même le tissu d'or ; Ali bey précise et dit : le *hizâm* et le voile de la porte de la Ka'ba. Le reste appartient aux Benou Chaïba, qui le vendent dans de petites boutiques, spécialement ouvertes pour ce commerce près de la porte nord-orientale de la mosquée, la porte du salut, *Bâb es Selâm*. — On comprend donc que Batanuni ait trouvé là l'explication « logique » de l'enlèvement de la partie inférieure de la *Kiswâ* par le cheikh des Benou Chaïba, mais les précédents que j'ai indiqués et ce mot de *ihrâm*, commun aux deux coutumes, permet d'affirmer que, une fois de plus, en sociologie, la logique journalière ne gouverne ni n'explique tous les faits.

L'usage de vendre ou de donner des morceaux de la *Kiswâ* de la Ka'ba est une coutume nettement établie, qui ne surprend aucune personne ayant quelque connaissance des faits religieux. Mais il a choqué des théologiens et des juristes, qui en ont nié la légitimité et ont été combattus par d'autres docteurs de la loi musulmane. Sans entrer dans le détail d'une discussion qui entrainerait fort loin et serait d'un intérêt médiocre, il importe d'indiquer les éléments de la discussion et d'énumérer quelques opinions.

1) Ali bey, 2, 351 ; Burck. 1, 186 et 187 ; Burton, 2, 211, note 3, Batan. 139.

En cette matière comme en tant d'autres, le juriste musulman, n'invoque pas les principes, mais un texte. J'ai dit déjà qu'en ce qui concerne la *Kiswâ* de la Ka'ba, on ne peut invoquer ni le Coran, bien entendu, ni même un texte plus ou moins apocryphe de la *sunna*, un vrai *hadith* mettant en scène le Prophète. Les juristes n'ont trouvé que la conversation de 'Aïcha avec Chaïba ben Othman qui est un simple récit d'annaliste¹, et un *hadith* d'Omar qui a trouvé place dans les recueils des traditionnistes, notamment dans le *Çahih* d'al Bokhâri, et qui est ainsi conçu : « Omar me dit : J'ai songé à ne laisser ici ni or ni argent et à tout distribuer (le trésor de la Ka'ba). — Vos deux prédécesseurs ne l'ont pas fait. — C'étaient deux grands hommes, je vais donc suivre leur exemple². ».

Pour un lecteur non prévenu, ce texte est tout à fait étranger à la question du voile de la Ka'ba : il traite des matières d'or et d'argent et des pierres précieuses offertes, suivant la tradition, par des fidèles à la maison d'Allah et déposés dans son trésor ; et il prévoit la possibilité de leur distribution en cas de disette. C'est par un raisonnement, qu'on passera ici sous silence, que des commentateurs admettent que le voile fait partie du trésor de la Ka'ba.

Il ne semble pas qu'il y ait sur cette question une doctrine fixe pour chacun des rites orthodoxes, et les juristes paraissent n'avoir suivi que leur opinion personnelle. Quelques-uns condamnent nettement la coutume. Suivant Ibn Battâl, tout objet affecté à la Ka'ba participe à son caractère sacré et en devient propriété de main-morte, *waqf* ; c'est aussi l'opinion de l'auteur du *talhîs*, commentaire du *tahdîb*³. On ne peut, dit Abou l Fazl ibn 'Abdan, couper, ni transporter, ni vendre, ni acheter le voile du temple, ni en mettre des fragments entre les feuillets d'un Coran, et ceux qui, imitant la foule, en achètent des fragments aux Benou Chaïba, sont tenus de les restituer. Er Râfi⁴, chaféïte (mort en 1226) est du même avis⁴. Le malékite el Qortubi repousse l'application du *hadith* d'Omar au cas du voile et professe que les nattes, les lampes et la

1) Trad. Houdas, 1, 517.

2) Omda, p. 604.

3) Omda, p. 604.

4) Omda, p. 603; Qotb, p. 72.

Kiswâ de la Ka'ba sont *habs* (*waqf*)¹; et c'est aussi l'opinion du chafeïte ez Zerkachi (m. 1392).

Le hanéfite Abou Bakr ibn el Haddâd al 'Abbadi dans le *sirâj al wahhâj* (m. 1397) réprouve le commerce du voile dans des termes à peu près identiques à eux d'Abou l Fazl : les B. Chaïba ne peuvent en disposer : ils ne le possèdent pas. De même, le malékite Ibn Farhun (m. 1396)².

Mais l'opinion commune, qui accepte les opérations commerciales des gardiens de la Ka'ba, est sanctionnée, elle aussi, par des autorités considérables. Ibn es Salâh, chafeïte (m. 1243), s'appuie sur la conversation de 'Aïcha et de Chaïba b. Othman pour déclarer que l'imâm peut disposer du voile sous forme de don et de vente, pour les besoins de la maison sainte.

La décision appartient à l'imâm et l'on sait qu'aucun n'a interdit aux B. Chaïba les opérations qu'ils ont toujours faites. En Nawawi, chafeïte (m. 1278), adopte l'interprétation du hadith d'Omar dans le sens de la distribution du voile aux fidèles. Ibn Mâja-dit que l'imâm Mâlek ne voyait pas d'inconvénient à la vente³. Fahr ed din Qâdikhân, hanéfite (m. 1196), dit que quand le dibâj de la Ka'ba est usé, le souverain peut le vendre et en tirer profit dans l'intérêt de la Ka'ba⁴.

Nâjm ed din et Tortûchi dit que, quand le voile de la Ka'ba est usé, il est permis de le vendre aux musulmans, mais nul, riche ou pauvre ne peut de lui-même en prendre possession; on ajoute qu'il est évident que le souverain peut distribuer ces fragments, qui sont sujets à périr⁴.

Qotb ed din, après avoir indiqué quelques-unes de ces opinions, résume ainsi sa propre doctrine : — Distinguons : 1° Si la *Kiswâ* a été donnée purement et simplement par le souverain, payée par lui ou par le trésor public, elle lui revient après usage et il peut la donner à qui il veut, aux Benou Chaïba ou à d'autres; 2° si elle est waqf, constitué par le souverain ou par toute autre personne, il faut rechercher quelle fut l'intention du fondateur du waqf; si on

1) Qotb ed din, p. 72; Qastallani sur Bokhari, 4, 195.

2) Omda, p. 604; Qotb p. 72; Qast. *ibid*.

3) Qotb ed din, p. 71.

4) Omda, p. 604; Qotb ed din, p. 71.

l'ignore, on suit la coutume, conformément à la règle générale en matière de *waqf*. C'est selon Qotb ed din, sous ce second aspect que la question se présentait de son temps, et par conséquent l'intervention des Benou Chaïba est parfaitement légitime. On voit que Qotb ed din qui avait vécu longtemps à la Mekke et y avait été bibliothécaire de la médersa de Qaït bey, ne voulait porter aucune atteinte au monopole des porte-clefs de la Ka'ba¹.

*
•

Parmi les questions qui viennent d'être indiquées il en est sur lesquelles je me permets d'attirer l'attention du lecteur de ces notes, parce qu'elles ont une portée générale et qu'elles ne sont pas nettement expliquées. Quelle est l'origine de la *Kiswâ* et comment la coutume ancienne s'est-elle adaptée à l'Islam? Y a-t-il évolution lente et inconsciente, résultant d'une organisation politique nouvelle et du jeu naturel des intérêts particuliers (les Benou Chaïba²)? Quel est le ressort qui a poussé à faire prendre l'ihrâm à la Ka'ba, à la vêtir comme ses fidèles et n'est-ce pas une idée extérieure à l'Islam, celle de la participation de la divinité à sa propre fête? — Il y aurait là beaucoup à comprendre, des faits à remettre dans des séries religieuses antérieures au monde arabe. Il eut fallu, tout d'abord être certain qu'on les fixait eux-mêmes avec précision, et c'est ce que je n'ai point fait.

(A suivre).

GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

1) Qotb ed din, p. 72.

2) L'étude de cette famille sacerdotale, qui sert la Ka'ba et en vit, reste l'un des à-côtés intéressants de l'histoire de la maison d'Allah; Snouck-Hurgronje en a dit l'organisation actuelle dans son livre sur la Mekke (Mekka, 2, 24).

LES ÉCRITURES MANICHÉENNES

DEUXIÈME SECTION¹

ÉCRITURES ADOPTÉES PAR LES MANICHÉENS

CHAPITRE I^{er}

ÉCRITURES JUIVES

Comme tous les Gnostiques, les Manichéens donnaient une grande attention aux Ecritures juives. Comme eux aussi, ils établissaient une distinction très nette entre celles qui faisaient partie du Canon officiel de l'Eglise et certaines autres qui en étaient exclues comme apocryphes. A peu près tous rejetaient les premières. Par contre, ils s'appuyaient souvent sur les secondes.

I

ÉCRITURES JUIVES CANONIQUES

Déjà, avant Mani, les Maîtres de la Gnose faisaient, en général, fort peu de cas de l'Ancien Testament². D'après Basilide, ce n'était pas du Dieu suprême que Moïse avait reçu sa Loi, il la tenait plutôt de l'auteur du monde matériel, qui s'était fait aussi le sauveur de son peuple à la sortie d'Egypte ; quant aux Prophètes, ils n'étaient que les porte-voix d'autres Archontes

1) Voir la *Revue*, *supra*, p. 51-125 et 225-285.

2) Hieronym., *In Epist. ad. Tit., Proœm.*

inférieurs, artisans du cosmos¹. Pour Valentin aussi, la Loi et les Prophètes judaïques venaient du Démon, c'est-à-dire d'une divinité aveugle qui les avait formées à son image ; c'est à leur sujet que le Christ avait dit : « Tous mes devanciers sont des voleurs et des brigands » (*Joan*, X, 8) et l'Apôtre² : « Ce mystère n'a point été connu par les générations antérieures » (*Eph.*, III, 9-10 ; *Rom.*, XVI, 25)³. Marcion avait exposé le même enseignement sous une forme encore plus précise dans son recueil des *Antithèses* qui était devenu le manuel courant de ses adeptes⁴. Pour lui, l'Ancien Testament se présentait comme la négation formelle du Nouveau. L'un révélait un tyran borné et fantasque, malfaisant et menteur, qui prescrivait le vol et l'homicide, l'autre un Père aussi sage et prévoyant que bon et bienfaisant, toujours appliqué à réparer le mal causé par le premier. L'un ne pouvait que perdre les âmes, l'autre devait seul les sauver⁵.

CRITIQUE DE MANI. — L'ouvrage de Marcion était appelé, par sa nature même, à jouir d'une très grande vogue, non seulement au sein de son Eglise, mais encore, en général, dans les cercles gnostiques dont il précisait la doctrine. Mani le lut, sans aucun doute, car dans un chapitre du *Trésor* il polémique contre l'auteur des *Antithèses*⁶. Et il se prononça lui-même plus vigoureusement encore contre les Ecritures juives. Au lieu de les attribuer à un dieu inférieur, il les présenta comme l'œuvre du Diable⁶. Dans ses livres, dit An-Nadim, il

1) Irénée, *Haer*, I, 24, 5.

2) Hippolyte, *Philos*, VI, 35. Cf. Joan. Chrysostome, *De sacerdot.* IV, 4. Tertullien dit plutôt que Valentin « approuve certaines parties de la Loi et des Prophètes et en désapprouve d'autres » (*De præscr.*, 49). De fait, le Valentinien Ptolémée expliquait dans l'*Épître à Flora* qu'une partie de la Loi venait du Démon, une autre de Moïse, une autre des Anciens, et qu'une portion de la première était spirituelle, une autre mêlée d'éléments matériels, une autre purement figurative et symbolique (Epiphane, *Haer*, XXXIII, 3-7).

3) Tertullien, *Adv.*, *Marc.*, I, 19 ; IV, 1.

4) Tertullien, *Adv.*, *Marc.*, I, 19 ; II, 28-29 ; IV, 1 et suiv.

5) V. *supra*, p. 93.

6) Sérapion de Tmuis, apud Tit. de Bostr., *Cont. Man.*, III, 5.

traitait irrespectueusement tous les Prophètes, il les accusait de mensonges et soutenait que les démons s'étaient emparés d'eux et parlaient par leur bouche ; en quelques passages de ses écrits, il les qualifiait même de démons¹ ». Il devait surtout les prendre à partie dans le chapitre dix-septième des *Mystères*, qui leur était tout entier consacré². Dans cet ouvrage, nous dit-on, il décrivait leurs miracles et s'attaquait à leur enseignement, en même temps, il s'insurgeait contre la loi de Moïse dont s'inspiraient tous leurs oracles³.

Dans les *Acta Archelai*, Turbo précise ces données : « Voici, remarque-t-il, ce qu'enseigne Manès, au sujet des Prophètes : En eux réside l'esprit d'impiété et d'iniquité des Ténèbres qui se sont soulevées au début. Aussi ont-ils été trompés et trompeurs. L'Archonte a aveuglé leur entendement. Si quelqu'un se fie à leurs paroles, il mourra pour toujours et sera voué au globe de feu pour n'avoir pas appris la gnose du Paraclet⁴ ». « D'après lui, continue Turbo, c'est le Prince des Ténèbres qui a parlé avec Moïse, les Juifs et les prêtres ; le Dieu de ces gens est donc le même que celui des Chrétiens et des Gentils ; il les a séduits dans sa concupiscence parce qu'il n'est pas le vrai Dieu. Quiconque espère en cette divinité sera, comme elle, livré aux chaînes pour n'avoir pas mis son espoir dans le Dieu véritable⁵ ».

Au cours du même ouvrage, Diodore analyse quelques-uns des arguments invoqués par Mani. D'après son rapport, qui doit s'appuyer sur quelque document original, l'hérésiarque opposait sur beaucoup de points la Loi ancienne à la nouvelle. L'une, disait-il, exalte les richesses (*Prov.*, XXII, 2), l'autre en commande l'abandon (*Luc.*, XIV, 33). L'auteur de la première vole aux Egyptiens leur or et leur argent (*Exod.*, XII, 35), celui de la seconde ne permet pas seulement de désirer le bien d'autrui (*Matt.*, V, 28). Moïse dit : « Œil pour œil, dent pour

1) Flügel, *Mani*, p. 100.

2) V. *supra*, p. 68.

3) V. *supra*, p. 68.

4) *Act. Arch.*, 10.

5) *Act. Arch.*, 11.

dent » (*Exod.*, XXI, 24), Jésus veut que, frappé sur une joue, on tende l'autre (*Matt.*, V, 38,39). Celui-ci n'interdit pas à ses disciples, il ordonne même à un paralytique de faire une œuvre servile pendant le sabbat (*Marc.*, II, 11 et 23) ; celui-là le défend sous les peines les plus sévères, qu'il fait strictement appliquer (*Num.*, XV, 32). La loi mosaïque donne la mort, celle du Sauveur procure la vraie vie (*II Cor.*, III, 6-11). Paul oppose l'une et l'autre comme la terre au ciel et la chair à l'esprit (*I Cor.*, XV, 45-50). Il se félicite d'avoir abandonné la première pour se rallier à la seconde (*Gal.*, II, 15-19). Il constate que le vrai croyant n'est point le circoncis et qu'Abraham n'a aucun titre de gloire devant Dieu (*Rom.*, II, 28-29, IV, 2). Pour lui, la Loi de Moïse ne sert qu'à donner l'idée du péché (*Rom.*, III, 20). Elle devait durer seulement « jusqu'à Jean », dont la décollation symbolise sa fin (*Matt.*, XI, 13 ; *Luc.*, XVI, 16) ¹.

Dans la première discussion engagée avec Archélaus, Mani lui-même émet des idées analogues : « C'est à Satan, dit-il, qu'on doit attribuer les enseignements de la Loi et des Prophètes. C'est lui qui a parlé par l'intermédiaire de ces derniers. Il leur a fait attribuer à Dieu toutes sortes d'ignorances, de tentations et de mauvais désirs et il le leur a fait présenter comme avide de chair et de sang, s'efforçant ainsi de rejeter sur le Père du Christ les caractères de Satan et de ses Prophètes.La Loi renferme un « ministère de mort » organisé ; elle est le voile mis sur le visage de Moïse pour en faire disparaître l'éclat (*II Cor.*, III, 7). On ne peut, sans danger, lui adjoindre le Nouveau Testament, comme si celui-ci venait du même Maître. En effet, elle est « usée, décrépite et proche de la mort », tandis que l'enseignement du Sauveur « se renouvelle de jour en jour » (*Heb.*, VIII, 13 ; *II Cor.*, IV, 16). Lorsqu'un arbre a un tronc vieilli et que ses branches ne portent plus de fruit, on le coupe. Quand les membres du corps sont corrompus, on les ampute. Sans cela, le mal qui a causé leur corruption se répandrait dans l'organisme entier. De même, le maintien de la Loi, issue de l'ignorance, amènerait la perte de l'âme. La Loi et les Prophéties (du Judaïsme) vont « jusqu'à Jean-

1) *Act. Arch.*, 40.

Baptiste » (*Luc.*, XVI, 16). Après lui vient la loi de la vérité, la loi de la promesse, la loi des cieux, la loi nouvelle donnée au genre humain ¹.

CRITIQUE D'ADDAS. — Dans l'ouvrage critiqué par Titus de Bostra, Addas ne faisait guère que reproduire la doctrine du Maître. Il s'attachait, comme lui, à montrer que les faits et les enseignements consignés dans le recueil des Ecritures juives sont mauvais par nature et d'ailleurs démentis dans la Nouvelle Loi ². Des extraits suggestifs de son œuvre ont été conservés par son contradicteur. Il s'y appliquait tout d'abord à montrer, contrairement au récit de la *Genèse*, que l'homme n'a pas été créé par Dieu, mais par le Diable : « Comment, demandait-il, Dieu a-t-il pu imposer un précepte à Adam ? De deux choses l'une : ou il connaissait sa transgression future, en ce cas non seulement il a accompli un acte vain et inutile, mais encore il a mal agi envers lui et il est responsable de son péché ; ou bien il ne l'a point prévue et alors on doit dire qu'il est sujet à l'ignorance..... Comment Dieu a-t-il pu dire : « Voici qu'Adam est devenu semblable à l'un de nous, sachant le bien et le mal, prenons garde maintenant qu'il n'avance la main, qu'il ne touche à l'arbre de vie, qu'il n'en mange et ne vive éternellement (*Gen.*, II, 22) » ? Si l'immortalité pouvait être recouvrée, il pêcha par envie en chassant l'homme du Paradis et en l'empêchant de bénéficier de l'arbre de vie dont les fruits pouvaient le faire vivre éternellement ³ ».

Dans « l'exorde » qu'Augustin a lu à la suite du traité de « l'adversaire de la Loi et des Prophètes », Adimante, identifié par l'évêque d'Hippone avec Addas, s'attachait aussi à montrer « que la chair n'est point l'œuvre de Dieu » ⁴. Au cours de l'ouvrage critiqué dans le *Contra Adimantum*, il s'appliquait en outre à établir que la Loi et les Prophètes se trouvent en opposition avec l'Evangile et l'Apôtre ⁵. Et il

1) *Act. Arch.*, 13.

2) *P. G.*, XVIII, 1208-1209.

3) *P. G.*, XVIII, 1212.

4) *Cont. advers. Leg. et Proph.*, II, 41. Cf. *supra*, p. 253.

5) *Retr.*, I, 22, 1. Cf. *supra*, p. 252-253.



mettait vivement en relief les antithèses signalées par Mani ¹.

CRITIQUE DE FAUSTE. — Fauste de Milève se bornait à donner au même enseignement une forme nouvelle plus appropriée aux besoins de ses lecteurs africains : « La fausseté de la superstition judaïque, disait-il au début de son œuvre, a été abondamment montrée par le très docte Adimante, le seul que nous devions étudier après notre bienheureux Père Manichée ; cependant, il m'a paru bon, Frères très chers, de mettre par écrits ces brèves réponses à cause des réflexions pleines de ruse et d'astuce des gens qui confèrent avec vous ² ». Puis il reprenait les arguments connus :

L'Ancien Testament n'est fait que pour les Juifs nés d'Abraham et circoncis, qui offrent des sacrifices, s'abstiennent de certaines viandes, observent le sabbat. Et il ne leur promet qu'un héritage matériel et méprisable, celui du pays de Chanaan. Il est doublement charnel et méprisable, bien inférieur à l'Evangile, qui s'adresse à tous les hommes et leur offre des biens spirituels ³. Les Chrétiens, d'ailleurs, n'y ont aucun droit. Lui-même leur dit de ne pas convoiter le bien d'autrui (*Exod.*, XX, 17) ⁴. Ceux qui se réclament de lui se montrent d'autant plus inconséquents qu'ils en violent constamment les prescriptions fondamentales. Ils regardent la circoncision comme une honte, les sacrifices comme une idolâtrie ; pour eux, l'observation du sabbat est aussi vaine que l'abstinence à l'égard de la viande de porc. Pourquoi louent-ils une institution que leurs actes démentent ⁵ ?

L'idée même d'associer l'Ancien Testament au Nouveau est vraiment étrange ! Le Nouveau annule évidemment l'Ancien. On ne met pas une pièce de drap neuf sur un vieil habit (*Matt.*, IX, 16). Selon une remarque de Paul, également saisissante, un affranchi ne va pas se remettre sous le joug de l'esclavage

1) Voir *Cont. Adim.* P. L. XLII, 129-172.

2) *Cont. Faust.*, I, 2.

3) *Cont. Faust.*, IV, 1.

4) *Cont. Faust.*, X, 1.

5) *Cont. Faust.*, VI, 1 ; XVI, 7.

(*Gal.*, V. 1) ¹. D'après une autre comparaison du même Apôtre, une femme peut se remarier si son mari est mort, mais ne saurait le faire sans crime, s'il est vivant (*Rom.*, VII, 2). Ainsi la Synagogue a pu passer au Christianisme parce que son époux Adonai n'a aucune vie. Mais comme le Christ est immortel, son Eglise ne peut se donner au Judaïsme sans se rendre coupable d'adultère ². Quand un vase est plein, on n'y doit rien verser. Or, la vérité nous a été donnée dans toute sa plénitude par le Christ. Gardons-nous donc de rien y ajouter ³. Autant il est bon de changer l'amertume en douceur, autant il serait déraisonnable de changer la douceur en amertume (*Isaïe*, V, 20). Les deux Testaments sont comme deux arbres qui plongent leurs racines dans le même sol et dont l'un adoucit toutes choses, tandis que l'autre les rend toutes amères. N'allons pas déformer l'un par l'autre ⁴.

On dit que les Prophètes ont annoncé le Christ. Mais la foi chrétienne est simple par nature. Elle n'a pas besoin de preuves extérieures ⁵. Le témoignage rendu au Christ par lui-même et par son Père céleste lui suffit amplement. Le Sauveur n'en invoque pas d'autre et il fait remarquer que la Loi elle-même n'exige par plus de deux témoins (*Joan.*, VIII, 13) ⁶. D'ailleurs, les Prophètes se font apprécier par leur vie comme les arbres par leurs fruits (*Matt.*, VII, 16). Or, ceux des Juifs, à en croire les écrits qu'on leur attribue, ont mené une vie scandaleuse ⁷. Qu'importe, d'ailleurs, leur témoignage pour des gens étrangers au Judaïsme? Sans la foi chrétienne, il sera sans valeur ; avec elle, il sera inutile ⁸. En fait, veut-on savoir comment les Prophètes du Judaïsme ont annoncé le Christ? Qu'on lise les livres de leur premier Maître, de Moïse lui-même ! Celui-ci ne craint pas de déclarer maudit le Crucifié

1) *Cont. Faust.*, VIII, 1.

2) *Cont. Faust.*, XV, 1 (*init.*).

3) *Cont. Faust.*, XV, 1.

4) *Cont. Faust.*, IX, 1.

5) *Cont. Faust.*, XII, 1, *init.*, ; XVI, 8.

6) *Cont. Faust.*, XII, 1 ; XVI, 2.

7) *Cont. Faust.*, XII, 1, *fin.*

8) *Cont. Faust.*, XIII, 1 ; XVI, 3 et 8.

(*Deut.*, XXI, 23), et ailleurs tout adorateur du Soleil et de la Lune (*Deut.*, XVII, 3), ou même quiconque ne donne pas d'enfant à Israël (*Deut.*, XXV, 7). Par là, soit à son insu, soit en pleine connaissance de cause, il s'attaque au Sauveur lui-même. Il va jusqu'à dire qu'on doit tuer quiconque voudrait détourner les Juifs de leur foi ou leur faire violer un seul de ses préceptes (*Deut.*, XIII, 5). N'est-ce pas justement ce qu'a fait l'auteur de la Nouvelle Loi ¹?

Les Catholiques objectent que le Christ a dit : « Si vous croyiez en Moïse, vous croiriez aussi en moi » (*Joan.*, V, 46). Mais le propos n'a pu être réellement tenu, car Jésus traite, d'autre part, ses devanciers de « voleurs » et de « larrons » (*Joan.*, X, 8). Quels textes mosaïques invoque-t-on, d'ailleurs? Est-ce le passage célèbre : « Je leur ferai apparaître un Prophète pris parmi eux et semblable à toi » (*Deut.*, XVIII, 15)? Mais le Christ est bien loin de ressembler à Moïse ². Est-ce cette autre prédiction : « Ils verront leur vie suspendue et ne croiront pas à leur vie » (*Deut.*, XXVIII, 66)? Il s'agit là, non du divin Crucifié, mais du peuple juif puni pour son infidélité ³. Bien loin d'inspirer la foi chrétienne, les textes mosaïques en détournent plutôt. Ils recommandent le sabbat et en attribuent la pratique à Dieu lui-même (*Exod.*, XXXI, 14 et *Gen.*, I, 23), qui, d'après le Christ, travaille toujours et veut toujours voir travailler son Fils (*Joan.*, V, 17). Ils prescrivent la circoncision et la présentent aussi comme une institution divine (*Gen.*, XVII, 11), tandis que Jésus appelle ceux qui, l'ayant reçue, s'en font les Apôtres : « deux fois fils de l'enfer » (*Matt.*, XXIII, 15). Ils divisent les viandes en pures et impures (*Deut.*, XIV, 3), alors que le Sauveur proscriit ces distinctions (*Matt.*, XV, 18, 19). Entre les deux doctrines, l'opposition est constante et absolue ⁴.

Les Catholiques objectent encore que le Christ a déclaré être venu « non pour détruire la Loi et les Prophètes, mais pour

1) *Cont. Faust.*, XIV, 1 ; XVI, 5.

2) *Cont. Faust.*, XVI, 4.

3) *Cont. Faust.*, XVI, 5.

4) *Cont. Faust.*, XVI, 6.

les réaliser » (*Matt.*, V, 17). Seulement le propos ne se lit que dans l'Évangile de Matthieu, qui n'a pu être écrit par cet Apôtre et parle plutôt de lui comme d'un étranger (*Matt.*, IX, 9) ¹. Il ne peut être invoqué par les Chrétiens, qui, sur beaucoup de points, détruisent l'Ancien Testament au lieu de le réaliser ². Et il ne peut avoir été prononcé, avec le sens qu'on lui prête, par le Christ qui va lui-même très souvent à l'encontre des prescriptions légales ³. S'il a été réellement tenu, il ne vise pas la Loi et les Prophètes du Judaïsme. En effet, la Loi juive n'est pas la seule. Elle se fonde sur une autre, bien plus ancienne, qui a été révélée dès les premiers temps de l'humanité. Et elle la dénature en y ajoutant des préceptes honteux ou ridicules. Les Manichéens, en écartant cette lèpre hideuse ou cette rouille malfaisante, ne font que rendre aux prescriptions divines leur vigueur ⁴. De même il y a eu des prophètes non seulement dans le Judaïsme, mais encore dans la Gentilité, comme aussi dans la vraie religion (*Tit.*, I, 12 et *Matt.*, XXIII, 34). Et les premiers ne méritent leur nom que dans la mesure où ils ressemblent aux anciens justes. C'est servir leur cause que de protester contre toutes les turpitudes et tous les crimes dont les Ecritures juives les ont chargés ⁵. En somme, c'est le respect de la Loi et des Prophètes véritables qui nous a fait rejeter celles du Judaïsme officiel.

AUTRES CRITIQUES. — Tous les Manichéens ne se montraient pas si exclusifs à l'égard de la Bible hébraïque. Certains l'admettaient plus ou moins comme un recueil inspiré, sauf à l'interpréter d'une façon conforme à leurs doctrines. L'exemple des Catholiques avec lesquels ils étaient en rapports incessants les y portait déjà. L'esprit même de leur foi les y encourageait. Ayant appris de Mani à voir le bien partout mêlé au mal, ils ne pensaient pas s'écarter de son enseignement, ils croyaient

1) *Cont. Faust.*, XVII, 1.

2) *Cont. Faust.*, XVII, 2 ; XVIII, 1-3 ; XIX, 4-6.

3) *Cont. Faust.*, XVIII, 2.

4) *Cont. Faust.*, XIX, 1-3^e; XXII, 1-2.

5) *Cont. Faust.*, XXII, 3-5.

s'y conformer plutôt, en cherchant la parole divine dans ces livres juifs qui leur étaient donnés comme l'œuvre du Diable.

L'Égyptien Hiérakas était versé dans la connaissance de l'Ancien Testament, comme dans celle du Nouveau et il commentait l'un et l'autre. Il écrivait, par exemple, sur l'œuvre des six jours et il expliquait le récit initial de la *Genèse* à l'aide des mythes et des symboles familiers aux adeptes de la foi dualiste¹. Il approuvait Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Aaron, Isaïe, Jérémie et tous les autres « saints » du Judaïsme, il les regardait même comme de vrais prophètes. Mais il considérait leur enseignement comme imparfait et provisoire. Pour lui, les Écritures juives avaient enseigné la crainte de Dieu et la pratique de la justice. Mais elles avaient eu le tort très grave de légitimer les œuvres de la chair, de justifier le mariage. C'était pour les corriger sur ce point, pour prêcher la continence, condition indispensable du salut, que le Christ avait apparu ici-bas².

Dans sa *Théosophie*, Aristocrite adoptait une attitude analogue et encore plus nettement syncrétiste. Il s'attachait à montrer que le Judaïsme s'accorde, comme l'Hellénisme et comme le Christianisme vulgaire, avec la foi manichéenne. A l'encontre de Mani, il admettait donc la Bible hébraïque. Mais il gardait à son égard la même liberté qu'à l'égard des oracles païens, ou même du Nouveau Testament, et il l'interprétait d'après les dogmes dualistes³. Il invoquait, par exemple, le début de la *Genèse* (II, 2) et un passage des *Psaumes* (LXXXIX, 4) pour montrer que le monde, ayant été fait en six jours dont chacun vaut mille ans devant Dieu, doit durer pendant six millénaires après lesquels Dieu se reposera avec ses Elus⁴.

Mais c'est surtout en dehors de la Bible officielle que les adeptes du nouveau Dualisme allaient chercher des témoignages en faveur de leur foi.

1) Epiphane, *Haer*, LXVII, 1 et 4.

2) Epiphane, *Haer*, LXVII, 2.

3) Formule grecque d'abjuration, P. G., I, 1468, A.

4) Karl Buresch, *Klaros, Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, p. 94.

II

ÉCRITURES JUIVES APOCYPHES

Les Manichéens les plus hostiles à l'Ancien Testament se réclamaient volontiers de textes qui, sans faire partie de ce recueil, s'y rattachaient plus ou moins et ils en adaptaient la tradition aux nouvelles doctrines. Sur ce point, ils ne faisaient que suivre l'exemple de leur Maître.

LE TESTAMENT D'ADAM. — D'après An Nadim, dans le chapitre dixième du livre des *Mystères*, Mani traitait « du témoignage d'Adam concernant Jésus »¹. Il s'y appuyait donc sur une prophétie attribuée au premier homme et consacrée au Christ. Déjà les Gnostiques faisaient de même. Selon Epiphane, ils invoquaient des « *Apocalypses d'Adam* »².

Plusieurs fragments de cette littérature nous ont été conservés dans des manuscrits syriaques ou arabes. Dans l'un d'eux s'offre précisément une prophétie messianique : Adam, y lisons-nous, dit à son fils Seth :

« Tu sais, mon fils, que Dieu descendra du ciel en terre à la fin des temps, qu'il naîtra d'une vierge, revêtira un corps, naîtra comme un homme, grandira comme un enfant ordinaire, fera des signes et de grands miracles..... »³.

Peut-être est-ce à ce même texte que se rapportait l'étude de Mani. A la fin du récit gnostique, nous lisons :

« Et moi, Seth, j'ai écrit ce *Testament*. Après la mort de notre père Adam, nous l'ensevelîmes, moi et mon frère, à l'orient du paradis, en face la ville d'Hénoc... Nous scellâmes ce *Testament* et nous le plaçâmes dans la Caverne des

1) Flügel, *Mani*, p. 102.

2) *Haer.*, XXVI, 8, init. Cf. *Const. Apost.*, VI, 16.

3) Voir E. Renan, *Fragments du livre gnostique intitulé APOCALYPSE D'ADAM, OU PÉNITENCE D'ADAM, OU TESTAMENT D'ADAM*, dans le *Journ. Asiat.*, 1853, t. II, p. 453.

« Trésors, où il est resté jusqu'à ce jour, avec les trésors
« qu'Adam avait tirés du paradis, l'or, la myrrhe et l'encens »¹.

Une note du copiste nous apprend que nous avons ici la « fin
du *Testament* de notre père Adam »².

Un autre fragment de la même œuvre, intitulé « *Testament*
de notre père Adam », passe en revue les « heures de la nuit »
et les « heures du jour », pour montrer comment chacune d'elle
est employée par les démons ou par les anges³.

L'historien byzantin Georges Cédrene a connu cet ouvrage et
il nous donne sur son contenu quelques détails nouveaux :

« Dans sa six centième année, Adam, ayant fait pénitence,
fut instruit par une révélation divine sur les Egrégories et le
Déluge, sur la pénitence et l'incarnation divine. Il fut instruit
aussi des prières de l'ensemble des créatures, qui, à toutes les
heures du jour et de la nuit sont portées vers Dieu par le prince
des Anges (les Grecs disent l'Archange) préposé à la pénitence.
Voici comment les choses se passent : A la première heure du
jour ont lieu les premières prières, celles du Ciel, à la seconde
celles des Anges, à la troisième celle des Oiseaux, à la quatrième
celle des Animaux domestiques, à la cinquième celles des Bêtes
sauvages, à la sixième la comparution des Anges et le jugement
de toute créature, à la septième l'introduction auprès de Dieu
et la sortie des Anges, à la huitième la louange et les sacrifices
des Anges, à la neuvième la prière et l'hommage de l'Homme,
à la dixième l'inspection des Eaux et les prières des (Vertus)
célestes et terrestres, à la onzième les actions de grâce et les

1) E. Renan, *loc. cit.*, p. 457, et *ibid.*, p. 463 et 464, d'après un
manuscrit arabe plus détaillé. Un livre syriaque intitulé la *Caverne du*
Trésor, qui a dû être rédigé vers le vi^e siècle, résume les mêmes faits
empruntés au *Livre d'Adam* et raconte, après d'autres ouvrages apocry-
phes, toute la suite de l'histoire sainte, jusqu'au nouvel Adam, ou au
Messie, la vraie « caverne du Trésor ». Il a été édité et traduit par C.
Bezold (*Die Schatzhöhle*, Leipzig, 1883, in-8°).

2) E. Renan, *loc. cit.*, p. 457, *fin*. Un auteur syrien, Denis de Tell-
maré, donne un « extrait des livres qui se trouvaient dans la caverne
des trésors des mystères cachés, ou Entretiens d'Adam, le père de notre
race, avec son fils Seth » et il cite les « Mystères cachés des livres de
Seth » (*loc. cit.*, p. 433).

3) E. Renan, *loc. cit.*, p. 452-455.

transports de joie universels, à la douzième la requête adressée par les hommes à la Bienveillance (divine) » ¹.

LE LIVRE DE LA PÉNITENCE D'ADAM. — Le début du texte de Cédrene relie la « révélation divine » dont le premier homme a été gratifié et qu'il a consigné dans son *Testament* à la « pénitence » qu'il a faite de la faute originelle. Le *Décret de Gélase* mentionne également un *Liber qui appellatur Paenitentiae Adac apocryphus* ². Or, un récit de la pénitence d'Adam circulait à la fin du iv^e siècle chez les Manichéens d'Afrique. D'après Augustin, un Elu de Carthage, qui avait rendu mère une « moniale » et qui avait été fort malmené par le frère de celle-ci, demandait grâce au nom de Manichée, en disant que le premier homme avait péché et qu'il était devenu « plus saint après sa faute » ³. Peut-être Mani lui-même contait-il cette dernière histoire après son récit de la formation d'Adam ⁴. En ce cas, ses disciples ne devaient accepter qu'avec plus d'empressement le *Liber Paenitentiae Adac* mentionné par le décret de Gélase.

ÉCRITS DES PATRIARCHES. — La légende d'Adam est intimement liée à celle des Patriarches. D'après Abou'l-Ma'ali les Manichéens regardaient le premier homme comme le premier des Prophètes et ils admettaient aussi « la prophétie de Seth » et celle de Noë ⁵. Selon Al Mourtada, un de leurs principaux représentants, Iazdanbacht, l'avait expressément déclaré au cours de son écrit ⁶. Déjà, au iv^e siècle, les Manichéens d'Afrique lisaient diverses œuvres de ces anciens Patriarches, qu'ils regardaient comme inspirés de Dieu. Fauste de Milève dit, en parlant des préceptes de la Loi naturelle qui interdisent le meurtre, l'adultère et le parjure, et qui, dans sa pensée, correspondent aux trois « sceaux » de Mani : « Ces interdictions ont été promulguées anciennement dans la Gentilité, comme il est facile de le

1) P. G., CXXI, 41.

2) P. L., LIX, 162, C.

3) *De mor. Man.*, 72 fin. et 73.

4) Augustin, *De natura boni*, 46.

5) Cité par Kessler, *Mani*, p. 372.

6) Cité par Kessler, *Mani*, p. 354.

prouver, par Enoch, Seth et autres justes semblables, à qui des anges glorieux les ont communiquées pour adoucir la sauvagerie humaine ¹. Plus loin, il mentionne de même, après Enoch « Noë, Sem et autres personnages semblables », qu'on s'accorde à regarder comme des « justes » ². Sans doute, chacun de ces noms couvrirait-il, pour le Docteur de Milève, quelque écrit inspiré.

LIVRES DE SETH. — Justement, les anciens Sabéens, à l'école desquels Mani s'est formé, faisaient le plus grand cas de Seth ou de Sithil ³. Les Séthites et les Archontites lisaient « sept livres attribués à Seth » et d'autres intitulés « *Les Etrangers* », qui passaient aussi pour venir de lui et de ses « sept enfants » ⁴. D'après eux, ce Patriarche, né d'Adam et d'Eve, aurait été élevé et nourri à l'écart, pendant un certain temps, par un Ange qui se tenait au service du Bon Principe. Puis il serait revenu sur la terre avec un corps spirituel que Caïn ne pouvait faire périr. Se tournant alors contre le Démon et ses suppôts, il aurait dévoilé leurs entreprises perverses et rendu hommage à la « Vertu ineffable » de Dieu ⁵.

Georges Cédrenne a connu la même tradition et il fournit à son sujet des précisions intéressantes :

« Ce même Seth donna un nom aux étoiles errantes, que les Grecs appellent les planètes..... Il naquit l'an 230 d'Adam ; il fut sevré à douze ans, enlevé l'an 270 par un Ange et informé de l'impiété future de ses descendants, de ceux qu'on appelle les Egrogres et les Fils de Dieu, ainsi que du Déluge et de l'avènement du Sauveur. Revenu, après quarante ans, dans la compagnie des hommes, il raconta à ses parents ce que l'Ange lui avait appris » ⁶.

1) *Cont. Faust.*, XIX, 3, *circ. init.*

2) *Cont. Faust.*, XXV, 1, *circ. init.*

3) Son nom revient souvent à côté de celui d'Abel et d'Enosch dans la *Genza* des Mandéens. Voir W. Brandt, *Mand. Schrift*. Göttingen, 1893, in-8°.

4) Hippolyte, *Philosoph.*, V, 19 ; Epiphane, *Haer.*, XXXIX, 5 et XL, 2.

5) Epiphane, *Haer.*, XXXIX, 2.

6) P. G. CXXI, 40-41.

L'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* ajoute un détail nouveau. Il parle d'une « *Ecriture de Seth* », qui était conservée dans une nation de l'Orient tout proche de la mer et où il était question du Christ, de l'étoile qui se lèverait sur lui et des trois présents qui lui seraient offerts. Tous les ans, après la moisson, les gens de ce pays montaient sur une hauteur dite « de la Victoire » et ils y faisaient, pendant trois jours, des ablutions et des prières pour se préparer à la réalisation de ce programme messianique. Or, une fois, ils virent descendre sur cette montagne l'étoile annoncée, qui portait en elle l'image d'un petit enfant et au-dessus celle d'une croix et qui leur ordonna de se rendre en Judée. Ils obéirent et se comportèrent comme l'Evangile le raconte, puis ils retournèrent dans leur pays où l'apôtre Thomas alla les rejoindre et acheva de les convertir, au lendemain de la résurrection¹. Cette *Ecriture de Seth*, où le patriarche ordonnait d'offrir au Messie de l'or, de l'encens et de la myrrhe, se rattache étroitement au *Testament d'Adam*, où, en attendant la venue du Sauveur, il déposait dans la « Caverne des Trésors » ces trois substances venues du Paradis². Les deux ouvrages appartiennent à un même cycle littéraire de la Gnose chrétienne. L'un comme l'autre a pu être connu et exploité par Mani.

LES RÉVÉLATIONS D'HENOCH. — Les anciens Sabéens chez qui il a été formé se réclamaient également d'Hénoch³. Ce dernier Patriarche représente une tradition analogue. Déjà les Juifs hellénisés lui ont attribué plusieurs écrits sapientaux ou apocalyp-

1) *Op. imperf. in Matt., Hom., II, 2, P. G., LVI, 637-638*. La *Caverne du Trésor* qui rapporte une tradition analogue, dit que les Mages connurent la signification de l'étoile « grâce à leurs écrits » et particulièrement à « l'Oracle de Nemrod » (C. Bezold, *Die Schatzhöhle*, p. 56-57). Un récit parallèle se lit dans *L'Abeille* de Salomon de Bosra, ch. 37 (*Anecdota Oroniensia, Semitic Series*, t. I, p. 82). Mais là il est question d'une « prophétie de Zârâ » (abréviation de Zârâdôst ou Zoroastre). Même prédiction dans l'*Evangile arabe de l'enfance*, ch. 7 (Tischendorf, *Evang. apocr.*, 2^e éd., p. 183) et chez Bar Hebraeus (*Hist. dynast.*, éd. Pococke, p. 54).

2) V. *supra*, p. 356.

3) Birouni, *Chronol.*, chez Kessler, *Mani*, p. 314.

tiques¹. Des Chrétiens gnostiques ont aussi publié sous son nom diverses œuvres qui décrivaient les sphères célestes et annonçaient le Christ. Selon la *Pistis Sophia*, les deux *Livres de Ieou*, qui exposent la chute de l'âme et son relèvement seraient son œuvre. Il les aurait écrits au temps où il s'entretenait avec le Sauveur « de l'arbre de la connaissance et de l'arbre de vie qui étaient dans le Paradis d'Adam »², et ils les aurait placés dans l'intérieur du « rocher d'Ararad », où un Archonte devait veiller sur eux³. C'est, sans doute, à une œuvre de ce genre que Fauste de Milève fait allusion, quand il parle de révélations dont cet ancien « juste » aurait bénéficié⁴.

LE TESTAMENT DE NOË. — Les révélations de Noë, qu'il semble avoir également connues et que le Persan Aboul'-Ma 'âli signale expressément chez les Manichéens⁵ devaient avoir une même origine.

Il y a eu chez les Juifs une littérature de Noë étroitement apparentée à celle d'Enoch. On en retrouve d'assez nombreux débris à travers les écrits qui portent le nom de ce dernier patriarche. L'angélologie et la cosmologie y tiennent une très grande place. Et déjà la tendance en est nettement gnostique. Des livres du même genre ont circulé chez les Chrétiens. Augustin y fait clairement allusion⁷. D'après Cédreus, l'an du

1) Voir Fabricius, *Cod. pseud. Vet. Testam.*, Hambourg, 1723, t. I. p. 160-223 (recueil de témoignages anciens) ; A. Dillmann, *Das Buch Enoch übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1853, in-8° ; Fr. Martin, *Le Livre d'Enoch*, Paris, 1906, in-8°. Cf. N. Bonwestch, *Das slavische Enochbuch*, Berlin, 1896, in-4° et Joh. Flemming, *Das Buch Enoch aethiopischer Text*, Leipzig, 1902, in-8°.

2) *Pistis Sophia*, C, 99, chez C. Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften*, t. I, p. 158.

3) *Pistis Sophia*, C, 134, chez C. Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften*, t. I, p. 228.

4) V. *supra*, p. 357.

5) V. *supra*, p. 357.

6) Voir le *Livre d'Enoch*, X, 1-3 ; XXXIX, 1° 2 ; LIV, 7-LV, 2 ; LX, 1-6 ; LXV-LXIX, 25 ; CVI-CVII.

7) *De Civ., Dei*, XVIII, Quorum (Noë et Enoch) scripta ut apud Iudaeos et apud nos in auctoritate non essent nimis fecit auctoritas. Cf.

monde 2572, sur un ordre du ciel, Noë, âgé de 930 ans, partagea la terre entre ses trois fils, leur lut son *Testament* écrit et le garda par devers lui jusqu'en l'an 2592, où, se sentant mourir, il le confia à Sem, le plus âgé et le plus pieux de ses enfants ¹.

LES PROPHÉTIES DE SEM. — Ce n'est pas par hasard que Fauste de Milève mentionne Sem après Noë parmi les anciens « Justes à qui les Anges ont révélé la sagesse divine » ². Des écrits importants, apparentés aux précédents, ont circulé sous le nom de ce nouveau Patriarche ³. Selon Eutychius, dont le texte complète heureusement celui de Cédrene, Noë, mourant, dit à son fils Sem :

« Emporte de l'arche, sans qu'on le sache, le corps d'Adam.
« prends avec toi en viatique du pain et du vin, adjoins-toi
« Melchisedech, fils de Phaleg, et allez déposer le corps à l'en-
« droit qu'indiquera l'Ange du Seigneur. Tu ordonneras à
« Melchisedech de s'établir en cet endroit et de ne point prendre
« femme, mais de se vouer pour toute sa vie à la piété, parce
« que le Seigneur l'a choisi pour le consacrer à son culte. Qu'il
« ne se construise pas de demeure. Qu'il ne verse point le sang,
« pas même celui d'une bête. d'un oiseau, d'un animal quel-
« conque. Qu'il ne présente pas d'autre oblation à Dieu que
« celle du pain et du vin. Qu'il ne se coupe point les cheveux
« ni les ongles. Et qu'il habite seul comme prêtre du Dieu Très-
« Très Haut ⁴ ».

Sem exécuta scrupuleusement les dernières volontés de son père. Sous la conduite d'un ange, il alla jusqu'au « milieu de la terre », en un endroit nommé Ialjalah ou le « Crâne ». Il y

ibid., XV, 23, 4. Epiphane constate que les Gnostiques ont aussi un livre intitulé *Noria*, du nom de la femme de Noë (*Haer.*, XXVI, 1, *ibid.*, XXXVI). D'après Herbelot (*Bibl. orient.*, p. 675) « les Mahométans disent que Dieu envoya dix livres à Noë ».

1) P. G. CXXI, 52. B. Philastre rapporte le même récit, mais sans parler d'un *Testament* écrit (*Haer.*, CXVII).

2) V. *supra*, p. 357.

3) Fabricius, *loc. cit.*

4) *Ann. P. G.*, CXI, B, C. Cf. C. Bezold. *Die Schatzhöhle*, p. 26-27.

ensevelit le corps d'Adam. Et il y laissa Melchisedech, qu'à son retour il fit passer pour mort ¹.

D'après un auteur ecclésiastique du iv^e siècle, Méthodius, évêque d'Olympie, ce même Patriarche « reçut de Dieu le don de la sagesse et inventa l'art de l'astronomie ² ». Sous son nom circulaient donc, très vraisemblablement, des écrits philosophiques et astronomiques. « Auprès de lui vint Nembrod (fils de Cham), qui régna le premier sur la terre..... Or, Sem adressa à Nembrod une lettre dans laquelle il expliquait que le royaume de Japhet détruirait l'empire des fils de Cham ». L'écrit devait prédire les conquêtes des Grecs ou même celle des Romains. Sans doute se rattachait-il étroitement au *Testament de Noë*, qui annonçait que les premiers fauteurs de la guerre en seraient les premières victimes. Comme lui, il appartenait donc à la Gnose chrétienne, et sa tendance pacifiste ne pouvait que le rendre particulièrement cher aux Manichéens.

L'HISTOIRE DE MELCHISEDECH. — Melchisedech tient une grande place dans la légende de Sem ³. Lui aussi a été largement exploité par les auteurs d'apocryphes. Une littérature abondante paraît avoir circulé sous son nom chez les Juifs et les premiers Chrétiens. Des débris importants s'en sont conservés dans la *Pistis Sophia* ⁴. Parmi les œuvres faussement attribuées à Athanase se trouve aussi une « histoire » du même patriarche ⁵. Melchisedech y apparaît comme un représentant de la Gentilité, qui a été gagné au Monothéisme par l'étude des astres et dont toute la parenté périt miraculeusement pour avoir voulu le forcer à immoler des victimes en l'honneur des faux

1) *Ibid*, 918, B, C. Cf. C. Bezold, *op. cit.*, p. 27-29.

2) Cité par Fabricius, *Codex Apocryphus Veteris Testamenti*, Hambourg, 1723, in-8°, p. 286-288.

3) Il était même identifié avec Sem par les Juifs, d'après Jérôme (*Epist.*, LXXIII, 5) et par les Samaritains, d'après Epiphane (*Haer.*, LV, 6, *init.*).

4) *Pistis Sophia*, p. 25-26, 86, 93, 130, 138, chez Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften*, t. I, p. 21-22, 125, 138, 218, 237. Cf. 2^e livre de *Ieû*, c. 45 et 46, *ibid.*, p. 309 et 310.

5) P. G., XXVIII, 505-530.

dieux. Il se retire dans une épaisse forêt du Mont Thabor, où il vit nu comme au sortir du sein de sa mère, laissant pousser ses ongles et ses cheveux, à la façon de certains anachorètes égyptiens. Au bout de sept ans, il reçoit la visite d'Abraham, à qui il donne sa bénédiction et à qui Dieu le présente comme une image de son « Fils bien aimé » (*Heb.*, VII, 3). De nombreux Gnostiques ont longuement spéculé sur cette dernière idée¹. Or, le Manichéen Hierakas professait une doctrine analogue. Il regardait Melchisedech comme l'Esprit divin apparu ici-bas et c'est en ce sens qu'il le regardait comme semblable au Fils de Dieu². Les Attingants, étroitement apparentés aux Néo-Manichéens du Bas Empire, professaient une croyance similaire³.

APOCALYPSE D'ABRAHAM. — Il est à remarquer que les divers Patriarches qui viennent d'être mentionnés ne représentent point le Judaïsme, bien que leurs noms soient empruntés à l'Ancien Testament. D'après Sharastâni, les disciples de Mani regardaient comme inspirés non seulement Adam, Seth et Noë, mais encore Abraham. Sans doute possédaient-ils quelque livre sacré qui exposait les révélations faites par Dieu au grand ancêtre du peuple juif. Déjà Philon et Josèphe présentent ce dernier comme un sage éminent qui lut dans les cieux la gloire du Créateur et la vanité des créatures, qui condamna résolument le polythéisme et qui, pour conduire les hommes à la vraie religion, leur enseigna la science des nombres avec celle des astres⁴. D'après Epiphane, les Séthites lisaient, en même temps que des ouvrages de Seth et de ses fils, une *Apocalypse d'Abraham*⁵. L'auteur de la *Synopsis Scripturae sacrae*, faussement

1) Voir Hippolyte, *Philosoph.*, VII, 36 ; Pseudo-Tertullien, *Haer.*, 29 ; Epiphane, *Haer.*, LV ; Philastre, *Haer.*, 52 ; Theodoret, *Haer. fab.*, II, 6, etc.

2) Epiphane, *Haer.*, LV, 5.

3) Voir V. Verschaffel, art. *Attingents*, dans le *Dict. de Théol. Cath.*

4) Philon, *De Abrah.*, 17, Josèphe, *Antiq. Jud.*, I, 7,8. Cf. Eusèbe, *Praep. Evang.* IX, 16.

5) *Haer.*, XXIX, 5.

attribuée à Athanase¹ et Nicéphore de Constantinople² signalent parmi les « Apocryphes de l'Ancien Testament » un écrit qui porte le nom de ce même patriarche. Suidas parle de « livres de songes », que les Grecs lui attribuent³. Enfin, l'auteur des *Recognitions Clémentines* complète et précise ces indications : « Dès le début, dit-il, alors que tout le monde s'égarait, Abraham, en sa qualité d'astrologue, put reconnaître le Créateur à la nature et à l'ordre des étoiles et il comprit que tout obéit à sa Providence. Après quoi, un Ange lui apparaissant en vision, lui révéla plus complètement tout ce qu'il venait de pressentir et lui fit voir le sort réservé à sa famille et à sa descendance..... Comme Abraham désirait connaître la nature des choses et les étudiait en lui-même avec attention, le vrai Prophète, celui qui connaît les cœurs des hommes et leurs intentions lui apparut et lui communiqua toutes les connaissances désirables. Il lui enseigna la science de la divinité. Il lui révéla l'origine du monde et sa destinée. Il lui montra comment l'âme est immortelle et quel genre de vie est agréable à Dieu. Il l'instruisit sur la résurrection des morts, sur le jugement futur, sur la récompense accordée aux bons et sur le châtiment infligé aux méchants selon les règles de la justice. Et, quand il lui eut tout appris d'une façon normale et suffisante, il retourna vers les régions invisibles⁴.

ASCENSION D'ISAÏE. — A côté de ces livres gnostiques d'Abraham ont circulé d'autres écrits analogues qui se réclamaient des principaux représentants de la tradition juive. Un d'entre eux, tout au moins, a été invoqué par des Manichéens. C'est l'*Ascension d'Isaïe*⁵. On y voyait le célèbre prophète, au cours d'une vision, monter en esprit à travers les sept cieux jusqu'au trône du Très-Haut et en redescendre ensuite avec « l'Aimé », « le Christ » ou le « Seigneur » qui revêtait successivement les

1) P. G., XXVIII, 432.

2) P. G., C, 1060.

3) *Lexic.*, art. *Abraham*, circ. med.

4) *Recogn.*, I, 32, dans P. G., 1226-1227.

5) A. Dillemann, *Ascensio Isaiae*, Leipzig, 1877, in-8°, XVIII-85 pp

formes des cieux intermédiaires pour prendre finalement sur la terre une figure humaine. Le récit avait une saveur gnostique très accusée. Il était invoqué par les Archontites¹, peut-être aussi par les Ophites et les Valentinien². Or, le Manichéen Hierakas s'en réclamait aussi. Il en citait notamment un passage où l'Esprit Saint apparaissait « semblable au Seigneur »³ pour l'identifier avec Melchisedech, qui, dans l'*Épître aux Hébreux*, était aussi « assimilé au Fils de Dieu »⁴. Plus tard, le même livre a été en faveur chez les Bogomiles et les Cathares, apparentés, comme on sait, aux disciples de Mani⁵. Et il nous est parvenu dans une édition latine qui semble avoir été faite pour les Cathares d'après un manuscrit grec des Bogomiles⁶.

Les Manichéens ont dû connaître et invoquer encore d'autres textes gnostiques portant des noms spécifiquement juifs, par exemple le *Livre des trois Patriarches*, qui rappelait les révélations faites à Abraham et qui y ajoutait celles dont avaient bénéficié après lui Isaac et Jacob⁷, ainsi que l'*Apocalypse d'Elie* qui avait des rapports assez étroits avec l'*Ascension d'Isaïe*⁸. Cependant, ils n'ont pas dû faire un usage bien fréquent de ce genres d'apocryphes. Pour eux, le Judaïsme était foncièrement mauvais et ce n'est qu'incidemment que la vérité avait pu s'y faire jour. Dans leurs controverses, ils se réclamaient bien moins de l'Ancien Testament que du Nouveau.

(A suivre).

PROSPER ALFARIC.

1) Epiphane, *Haer.*, XL, 2.

2) A. Dillmann, *op. cit.*, p. XV (d'après *Ascens.*, IX, 16).

3) *Asc.. Is.*, IX, 33.

4) Epiphane, *Haer.*, LXVII, 3.

5) Euthymius Zigaben, *Elench. haeres. Massilian, Anath.* IV in Tollii *Insign. itiner. ital.*, p. 116 suiv. et Moneta, *Adversus Catharos et Waldenses*, éd., Riechinius, p. 218.

6) Harnack, *Gesch. der altchr. Liter; Die Uberlief.*, p. 855-856 (d'après Gieseler).

7) *Constitutions Apostoliques*, VI, 16 ; *Testament des XII Patriarches*, XII, 10. Cf. Augustin, *Cont. Faust.*, XXXIII, 1, circ. init.

8) Jérôme, *In Isaiam*, LXIV, 4. Cf. Augustin, *Cont. Faust.*, XXVI, 1.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

PORPHYRE. — **L'antre des Nymphes**, traduit du grec en français par JOSEPH TRABUCCO suivi d'un essai sur **Les Grottes dans les cultes magico-religieux et dans la symbolique primitive** par P. SAINTYVES (*Bibl. de l'initiation antique*). — 1 vol. in-8° de 262 pages. Paris, Emile Nourry, 1918. Prix : 7 fr. 50.

La première partie de l'intéressante étude de M. Saintyves retrace le rôle de la grotte dans les cultes primitifs jusque y compris le culte de Déméter; la seconde traite des grottes à initiation dans les cultes de Mithra, de Cybèle et d'Attis, d'Adonis et dans le culte chrétien. C'est une œuvre de mythologie comparée qui se lit avec autant de facilité que de fruit et qui vise à une vue d'ensemble plus qu'à préciser le détail. Elle est précédée de la traduction de *L'Antre des Nymphes* de Porphyre par M. Joseph Trabucco, non sans raison puisque l'étude en question est dominée par le symbolisme du subtil philosophe grec.

Homère décrit avec un art incomparable et une simplicité rayonnant de grâce, la grotte sacrée de la côte d'Ithaque, près du port de Phorkys, mais il ne nous dit rien du culte. Porphyre, qui n'avait aucun renseignement, ni sur la grotte, ni sur son culte, fournit un commentaire de son cru. « Porphyre, remarque M. Saintyves, donnait à cette grotte fameuse une signification cosmique. Il est difficile d'ajouter à sa très forte argumentation basée sur la signification astronomique des deux portes de l'antre, et sur l'allégorie de chaque détail. » Nous ne pouvons partager cette impression. Quand Porphyre regarde les « grands métiers de pierre sur lesquels les Nymphes tissent des toiles teintées de pourpre merveilleuses à voir », comme symbolisant les « âmes qui des-

cendent dans la génération et la production des corps », les métiers de pierre représentant les os et les toiles de pourpre étant la chair faite de sang, son dire ne serait acceptable que s'il était fondé sur une tradition. Or, il est manifeste qu'il invente ces rapprochements et n'a d'autre guide que son imagination. L'interprétation symbolique dont il use ainsi, sans autorité et sans mesure, est précisément celle dont la science des religions tout comme la science archéologique ont eu tant de peine à se défaire, c'est le symbolisme à la Creuzer pour l'une, l'explication des scènes peintes sur les vases grecs à la façon de Charles Lenormant, pour l'autre. M. Saintyves, tout en suivant Porphyre, hésite à aller si loin ; il reconnaît qu'on ne peut appliquer aux cultes très anciens un symbolisme abstrait que, seuls, les philosophes pouvaient imaginer, mais seulement « un symbolisme réaliste et concret ». Ces mots jurent peut-être entre eux ; mais nous nous contenterons d'observer que la conséquence immédiate est d'écarter l'exégèse de Porphyre. Ou bien, si nous la conservons, en quoi ce symbolisme « réaliste et concret » diffère-t-il du symbolisme des philosophes ?

Ce n'est pas qu'il nous paraisse abusif de chercher une caractéristique générale aux cultes pratiqués dans les grottes. M. Toutain a donné une étude sur les cavernes sacrées dans l'antiquité grecque¹, qui témoigne de la tendance à grouper les cultes qui ont adopté cette installation matérielle assez particulière. D'après Porphyre lui-même, « dans les temps très anciens, avant l'invention des temples, on consacrait aux dieux les antres et les cavernes ». Donc, à une époque reculée, toutes les divinités n'ont eu d'autre ressource pour abriter le matériel du culte. Quand les chapelles — la Crète au deuxième millénaire avant notre ère ne connaît encore que des installations très réduites pour les objets du culte, — et les temples se multiplièrent, bien des grottes ont dû être délaissées et abandonnées à des divinités imprécises comme les nymphes. Il n'est que plus intéressant alors de définir les cultes qui n'ont pu se dégager de l'ancre primitif ; ceux-là y étaient vraiment attachés par leur essence et, à en juger par Déméter et Cybèle, il ne semble pas que ce soient toujours des divinités sidérales. Porphyre pour tout cela n'est nullement à négliger, mais la pensée religieuse qu'il recèle ne

1) *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XXXIX.

gagnerait-elle pas à être dépouillée du symbolisme philosophique de basse époque ?

Avec beaucoup d'ingéniosité, M. Saintyves rattache aux cultes du paganisme les grottes célèbres du christianisme, notamment les grottes dites de l'Annonciation et de la Nativité, celles de l'Agonie, du Calvaire et du Saint-Sépulcre, les grottes de l'Ascension et les antres de la Vierge. Toutefois, il faut prendre garde qu'une disposition matérielle, traditionnelle dans un pays, n'impose pas une dépendance entre les représentations religieuses. La formule d'après laquelle toute grotte serait une abréviation du Cosmos et en même temps la matrice du monde, est trop rigide et par trop générale. De plus si, comme le pense l'auteur, c'était « une sorte de loi constitutive de l'esprit humain », elle se répéterait automatiquement sans nécessiter d'emprunt : or, toute l'étude sur les grottes tend à instituer la chaîne de ces emprunts depuis les temps les plus reculés jusque et y compris le christianisme. Pour appuyer d'un exemple notre objection, nous citerons les églises souterraines de Cappadoce qui peuvent se rattacher à une ancienne tradition cultuelle locale, mais qui n'imposent aucune conclusion touchant les développements de la figure du Christ. Il y aurait donc avantage, semble-t-il, à établir des distinctions entre les diverses grottes chrétiennes et à n'invoquer que celles sur lesquelles on a une documentation ancienne et probante ; les attaches avec le paganisme n'en auraient que plus de signification. Il est intéressant de remarquer que les témoignages réunis à ce sujet par M. Saintyves sont d'autant plus nombreux qu'on s'éloigne davantage de l'époque de Jésus ; les rapprochements institués paraissent donc éclairer les apocryphes plus que les évangiles.

RENÉ DUSSAUD.

LAGRANGE (le P. M.-J.). — **Études bibliques. Saint Paul, épître aux Galates.** — Paris, Lecoffre-Gabalda, 1918. 1 vol. in-8, LXXXIV-175 p. 10 fr.

Le commentaire du P. Lagrange sur l'épître aux Galates est conçu sur le même plan et dans le même esprit que le volume du

même auteur sur l'épître aux Romains paru en 1916 dans la même collection. Nous pouvons donc, pour tout ce qui concerne la disposition générale du commentaire et la manière dont est compris le rôle de l'interprète des épîtres pauliniennes renvoyer à ce que nous avons dit récemment à propos du commentaire de l'épître aux Romains¹.

Nous nous bornerons à relever ici quelques points particuliers. Il faut d'abord signaler, dans la disposition matérielle, une modification qui est un indiscutable progrès. Le P. Lagrange s'est décidé à imprimer le texte grec qui figure maintenant en haut de la page de gauche, le haut de celle de droite étant occupé par la traduction. Le texte adopté est celui de Westcott et Hort, à quelques variantes près. Les lecteurs apprécieront fort cette innovation qui facilitera grandement l'emploi du commentaire.

La discussion des questions de texte occupe moins de place encore que dans le commentaire des Romains. Le P. Lagrange justifie cette réduction en faisant observer que la critique du texte « s'est tellement développée qu'elle constitue maintenant une discipline spéciale dont les résultats sont à la base de l'exégèse » (p. LXXXIII). La remarque est, dans une large mesure, exacte, toutefois ceux qui n'ont pas directement l'occasion d'étudier la critique du texte auraient profit à en trouver, chemin faisant, quelques éléments dans le commentaire².

Nous avons déjà noté, à propos du commentaire sur l'épître aux Romains, que les préoccupations du P. Lagrange ne sont pas exclusivement d'ordre historique et exégétique. Le commentaire de l'épître aux Galates appelle, avec plus de force encore, la même observation.

On sait que l'épître aux Galates, comprise comme une apologie de la liberté chrétienne a souvent été invoquée par les théologiens protestants dans leurs polémiques contre ce qu'ils appellent le léga-

1) Voir *Revue de l'histoire des religions*, t. LXXVII (1918), p. 292-297.

2) A propos de critique textuelle, le P. Lagrange (p. LXXXIII) parle de Tischendorf-Gebhardt, comme il parle de Westcott-Hort. Cela n'est pas tout à fait légitime. Il n'y a pas d'édition du Nouveau Testament due à une collaboration de Tischendorf et de Gebhardt, mais von Gebhardt s'est chargé, après la mort de Tischendorf, de surveiller l'impression d'une édition stéréotypée de son texte, accompagnée d'un relevé des divergences présentées par les éditions de Tregelles et de Westcott et Hort.

lisme catholique. Le P. Lagrange prétend que c'est à tort. Nous ne discuterons pas son opinion, mais nous pensons qu'il n'est pas sans intérêt de citer un de ses arguments. « Les protestants, dit le P. Lagrange, ne peuvent invoquer l'épître aux Galates parce que l'élément polémique de cette épître ne tient qu'à des circonstances contingentes et n'empêchent pas que l'essentiel soit la thèse de la révélation du Christ ». Or sur ce point le protestantisme a, d'après le P. Lagrange, abandonné le point de vue de Paul. « Nous voyons les docteurs protestants, écrit le P. Lagrange, animés d'un louable zèle pour étudier la vie et les paroles du Christ. Mais le protestantisme prétend-il imposer à tous les protestants le dogme de la divinité du Christ ? Sait-il seulement s'il est Fils de Dieu ? Si sa mort a expié les péchés ? Et dès son berceau il a rejeté le dogme de la grâce, de la réalité de la vie du Christ en nous. Tandis que par l'Eucharistie, par le culte du Sacré-Cœur de Jésus, l'Église manifeste assez ouvertement à quelle source s'abreuvent les âmes pour entreprendre la lutte de l'esprit contre la chair » (p. LXX). C'est un homme d'église, ce n'est pas un exégète qui parle ainsi¹.

Tout cela n'aurait pas grande importance si cela n'avait pas, sur la manière de traiter les textes, une influence directe. Le P. Lagrange ne dissimule pas que sur certains points il n'est pas libre mais que ses opinions lui sont dictées par son caractère de théologien catholique.

A propos de la date de composition de l'épître, il écrit, par exemple (p. XXVII) : « Aucune tradition ancienne *ne fait loi*² sur la date de l'épître aux Galates ». Donc, s'il y avait une tradition ancienne elle ferait loi et il n'y aurait pas lieu d'examiner le problème au point de vue scientifique. A propos de l'interprétation typologique que Paul donne dans 4,21 de l'histoire d'Agar et de Sara, le P. Lagrange parle de la « situation des théologiens pour lesquels l'interprétation de Paul *fait loi*³ » (p. 120). De même encore,

1) On a aussi l'impression, en voyant comment le P. Lagrange discute certaines opinions exprimées par M. Loisy dans son récent commentaire sur l'épître aux Galates, que l'éminent professeur du Collège de France n'est pas tant pour lui un exégète dont il n'admet pas les interprétations qu'un hérétique excommunié par l'Église.

2) C'est nous qui soulignons.

3) C'est nous qui soulignons.

il écarte *a priori* comme n'étant « pas à la disposition des catholiques » (p. XLV) l'hypothèse d'après laquelle Paul n'aurait pas parfaitement compris le point de vue des judaïsants de Galatie. Ainsi le point de vue catholique du P. Lagrange impose à son exégèse des limites étroites dont la critique indépendante ne peut, en aucune façon, admettre la légitimité.

Par bonheur beaucoup des questions qui se posent à propos de l'épître aux Galates sont de celles où aucune tradition catholique ne fait loi. Sur celles-là il est toujours intéressant et souvent fort profitable de suivre les explications du P. Lagrange.

La principale question que soulève l'introduction à l'épître aux Galates est celle du sens dans lequel doit être pris le terme de Galatie. Deux interprétations sont en présence : D'après l'une, Paul entend par cette expression l'ancien royaume de Galatie (ce qu'on appelle, parfois, assez improprement, la Galatie du Nord). D'après l'autre la province romaine ou plus exactement les parties de la Lycaonie, de l'Isaurie, de la Phrygie et de la Pisidie qui ont été ajoutées à l'ancien royaume pour former la province romaine de Galatie. Le P. Lagrange se prononce résolument, malgré le sentiment contraire de notables théologiens catholiques, pour la première de ces hypothèses. C'est, selon nous, avec pleine raison. Toute sa discussion du problème est excellente et épuise vraiment le sujet. C'est un modèle du genre.

Sur la date de composition le P. Lagrange ne se prononce pas formellement. L'épître lui paraît, en tous cas, postérieure à l'arrivée de Paul à Éphèse et antérieure à la composition de l'épître aux Romains. Il incline à la considérer comme antérieure à la première épître aux Corinthiens, par conséquent comme composée avant le moment où l'apôtre quitta Éphèse. Dans ce cas le passage *I Cor. 16,1* où Paul fait allusion aux instructions données par lui aux églises de Galatie au sujet de la collecte, témoignerait du plein rétablissement de l'autorité de l'apôtre. Il se pourrait cependant que la crise galate n'ait éclaté ou, du moins, ne soit venue à la connaissance de Paul, qu'au moment où l'apôtre était déjà à Corinthe pour le dernier séjour qu'il y fit. Dans ce cas *I Cor. 16,1* aurait été écrit avant que l'autorité de l'apôtre ne fut ébranlée dans les églises galates.

On peut, nous semble-t-il, arriver sur ce point à une solution plus précise et, sinon dater l'épître aux Galates par rapport aux lettres aux

Corinthiens' du moins situer la crise galate par rapport à la crise corinthienne. Dans *I Cor 7,17 s*, Paul conseille aux chrétiens incircumcisis de ne pas se faire circoncire mais il ne le fait qu'en passant, sans motiver sa recommandation et sans paraître y attacher une importance particulière. On ne comprendrait pas cela après la crise galate, à un moment où Paul aurait eu la conviction que se faire circoncire c'était renoncer au bénéfice de la rédemption par le Christ. Si, en outre, on envisage la crise corinthienne dans son ensemble, on a l'impression que Paul ne se rend pas exactement compte de ce qui s'est passé à Corinthe. Il a le sentiment que l'église a été troublée par des agitateurs venus du dehors mais il ne croit pas avoir affaire qu'à une opposition dirigée contre sa personne. En aurait-il été ainsi après la crise galate, à un moment où Paul ne pouvait manquer de voir dans les agitateurs judaïsants des gens qui tentaient de ruiner son évangile et non seulement de substituer leur autorité à la sienne? Nous serions ainsi disposé à considérer que la crise galate n'a éclaté qu'après la crise corinthienne. On ne pourrait donc placer l'épître qu'elle a provoquée qu'après l'arrivée de Paul en Macédoine, dans l'été ou l'automne 56. (Avec la chronologie adoptée par le P. Lagrange il faudrait dire peut-être 55). Il ne nous semble pas qu'il faille descendre beaucoup après cette date car l'épître aux Romains a été écrite au cours de l'hiver qui a suivi, et l'exposé que Paul y fait de sa pensée ne laisse percevoir que des échos lointains et affaiblis des violentes polémiques dont l'évangile paulinien avait été l'objet.

Sur le commentaire lui-même nous nous bornerons à faire quelques brèves remarques de détail.

A propos de 1,17 (p. 16) le P. Lagrange explique le silence des Actes sur la mission de Paul en Arabie par le fait qu'elle a été de peu de durée ou qu'elle n'a pas réussi. Il y a là une tentative curieuse mais un peu vaine d'échapper à la constatation que le récit donné par l'auteur des Actes est limité et conditionné par le caractère et l'étendue des documents dont il disposait.

2,1 (p. 22) Le P. Lagrange fait partir les quatorze années du pre-

1) Une telle tentative, nous paraît prématurée tant que le problème et la composition des épîtres aux Corinthiens n'aura pas été élucidé. Nous espérons l'aborder quelque jour.

mier voyage de Paul à Jérusalem et non de la conversion. Nous avons indiqué dans notre *essai sur la chronologie paulinienne*¹ les raisons qui nous paraissent recommander l'interprétation opposée.

A propos du même passage, le P. Lagrange admet (p. 23) que Paul n'a pas mentionné le second voyage à Jérusalem dont parle le livre des Actes (11,30 ; 12,25) parce que « ce second voyage avait été une simple course conduite par Barnabé pour porter les collectes aux anciens ». D'ailleurs à ce moment-là, après le martyre de Jacques, Pierre était en prison ou en fuite et les autres apôtres dispersés. De toutes les tentatives qui ont été faites pour harmoniser le récit du livre des Actes avec celui de l'épître aux Galates, celle à laquelle le P. Lagrange donne ainsi son adhésion est peut-être la plus faible, Paul écrivant, non seulement pour raconter ses relations avec l'église de Jérusalem mais encore et peut-être davantage pour rectifier le tableau inexact que ses adversaires en traçaient, n'aurait pas prêté le flanc à leurs critiques en passant sous silence un de ses voyages à Jérusalem sous prétexte qu'il n'avait pas eu d'importance. Il aurait au contraire relevé avec soin les circonstances qui faisaient qu'il avait été insignifiant.

En outre, si au moment de la conférence de Jérusalem, Paul avait déjà, à un précédent voyage, apporté le produit des collectes destinées aux pauvres des églises de Judée, dirait-il simplement comme il le fait *Gal* 2,10, à propos de la demande qu'on lui adresse de se souvenir des pauvres : « Je me suis efforcé de le faire » ? N'ajouterait-il pas qu'il n'avait pas attendu l'invitation des Jérusalémites pour s'acquitter de ce devoir ?

A propos de l'image des tuteurs et des administrateurs que Paul emploie dans 4,2, le P. Lagrange communique (p. 97 s.) une très intéressante et très importante consultation de M. Cuq.

Le P. Lagrange (p. 112) dit que les mots δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός de 4,13 ne peuvent signifier que « à cause d'une maladie ». Il y a là nous semble-t-il quelque chose de trop absolu. D'excellents interprètes soutiennent que διὰ marque seulement l'état dans lequel se trouvait l'apôtre lors de l'évangélisation de la Galatie.

1) Voir *Revue*, t. LXV, n° 3.

2) Nous avons indiqué dans l'étude citée ci-dessus, comment doit être, selon nous, résolue cette question des voyages de Paul à Jérusalem.

La question de la santé de Paul, abordée à l'occasion de ce passage n'est qu'effleurée. Le P. Lagrange se propose sans doute d'y revenir quand il expliquera *II Cor.* 12,7. Dès maintenant il indique que ces préférences vont à l'hypothèse d'une fièvre intermittente¹.

Les grosses lettres dont Paul parle 6,11 (p. 162) sont expliquées par le P. Lagrange comme résultant du fait que Paul pour souligner l'importance de ce qu'il mettait dans son post scriptum autographe l'avait écrit en gros caractères. L'explication est ingénieuse mais ne nous paraît pas s'imposer.

Il va sans dire que rien ne serait plus aisé que de multiplier les observations semblables à celles qui précèdent. Il nous paraît inutile de le faire, car le commentaire du P. Lagrange sur l'épître aux Galates est de ces livres qu'on ne peut manquer de lire et d'étudier pour peu qu'on veuille se livrer à une étude quelque peu approfondie de la littérature paulinienne.

MAURICE GOGUEL.

GEORGE FONSEGRIVE. — De Taine à Péguy. L'Évolution des Idées dans la France contemporaine. — Paris, Bloud et Gay, 1917, petit in 8°, 348 p.

M. Fonsegrive (1852-1917), mort professeur de philosophie au lycée Buffon, s'efforça, durant toute sa carrière, de réconcilier l'Église et le siècle et de moderniser le clergé catholique. Quand ses efforts étaient traversés par l'autorité suprême, — par exemple, lors de la condamnation de l'Américanisme (1899) et du Modernisme (1907), — il tançait le pape très respectueusement et reprenait sa besogne avec une intrépide dignité. Il possédait l'art des soumissions (peu soumises), des évolutions et des adaptations. En septembre 1896, sous un pseudonyme, il couvrait d'éloges le projet d'un parlement des religions à Paris et, au mois de novembre suivant, sous un autre pseudonyme, il le sacrifiait avec désinvolture. Il resta apologiste et tacticien jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à la publication de

1) Signalons à la p. 112 deux références bibliographiques incomplètes, c'est-à-dire sans indication de lieu et de date des publications.

ce livre qu'il a d'abord imprimé dans *Le Correspondant*, en 1916, et dont il a revu les épreuves sur son lit de mort.

L'« évolution des idées » qu'il raconte est celle des idées religieuses, en tant qu'elles conduisent à l'Église romaine et il la raconte de manière à y conduire aussi, sans d'ailleurs prétendre « indiquer le chemin le meilleur ni le plus direct ». L'important, c'est d'y arriver. L'ouvrage est présenté, à mainte reprise, comme un « travail historique », « un livre d'histoire » ; c'est en réalité un livre d'apologétique, destiné à faire « réfléchir » et à « éclairer » les « non-croyants », c'est-à-dire les non-catholiques, l'auteur identifiant toujours croyance et religion avec catholicisme romain. Il montre que tous les chemins mènent à Rome : littérature, science, philosophie. Il insiste particulièrement sur la conversion de M. Brunetière qui, dit-il, alla « jusqu'à l'intégrale foi catholique ».

Cette expression peut servir d'exemple des habiletés auxquelles recourt M. Fonsegrive. M. Brunetière posséda-t-il jamais « l'intégrale foi catholique » ? Un historien ne peut l'affirmer sans alléguer de preuves et sans réfuter une grosse objection. Dans un passage de l'encyclique *Pascendi* qui vise manifestement M. Brunetière, Pie X met poliment ses écrits au-dessous de ceux des pornographes, car, dit le Pape, ils empoisonnent la vie chrétienne dans sa source, ils font glisser lentement vers le modernisme. Que M. Brunetière soit visé dans ce passage, M. Fonsegrive l'a reconnu lui-même dans la leçon qu'il fit immédiatement sur l'encyclique : « Pie X, dit-il, blâme jusqu'aux utilisations des philosophies du siècle et atteint ainsi presque nommément toute l'œuvre religieuse de Brunetière ». Ainsi, dans le premier mouvement d'humeur que lui causa l'encyclique, M. Fonsegrive avouait que « toute l'œuvre religieuse de Brunetière » était atteinte presque nommément par la désapprobation de Pie X et neuf ans plus tard, dans un prétendu livre d'histoire, il écrit sans aucune explication que M. Brunetière alla « jusqu'à l'intégrale foi catholique ».

Un ouvrage paru après la mort de M. Fonsegrive, *La vie catholique dans la France contemporaine*, qui énumère tous les contemporains de quelque notoriété que l'Église peut revendiquer comme siens, consacre ces quelques lignes à notre auteur : « Il devait, après de réels services rendus à la foi chrétienne, incliner progressivement vers des doctrines moins sûres, par l'exagération de la notion de

contingence et la part plus considérable faite à des éléments de subjectivité ». Ces réserves sont exactes. Aussi ne peut-on pas être surpris de voir M. Fonsegrive, philosophe mué en historien, écarter lestement de son chemin l'histoire des religions, la philologie et l'exégèse. « L'histoire, dit-il, ne résoudra jamais scientifiquement le problème de nos origines sociales, intellectuelles, religieuses. Et la raison est fort simple : c'est que les documents font défaut et qu'en dehors du document il n'y a pas de science historique. »

Il se peut, en effet, que l'histoire ne résolve jamais le problème de toutes ces origines. Mais si elle ne sait pas et si elle ne saura jamais comment certains événements se sont passés, elle en sait cependant désormais assez pour prouver péremptoirement qu'ils ne se sont pas passés comme le croyait ou voulait le faire croire M. Fonsegrive.

A. HOUTIN.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient

TOME XV, N° 4. *Bibliographie, chronique, documents administratifs ; index et table.* Hanoï, 1915, 101 p.

Quoiqu'il soit impossible de donner ici aucune précision sur les notices bibliographiques, elles du moins si précises, de M. G. CORDÈS et de plusieurs autres membres de l'École d'Extrême-Orient, à propos d'ouvrages soumis à leur jugement, quelques articles renfermés dans ce numéro méritent une mention spéciale.

Ayant à apprécier le livre de D. T. Suzuki, *A brief history of early chinese Philosophy* (London, Probsthain, 1914), M. L. AUBOUSSEAU a lui-même exposé ses vues sur le contenu et l'évolution de la pensée chinoise (p. 22-38). Vues que l'on se serait attendu à trouver plus personnelles, chez un connaisseur aussi averti des divers domaines de la sinologie. Ce n'est, semble-t-il, qu'au temps où le confucéisme passait par la seule doctrine philosophique des Chinois, que l'on pouvait parler de la répugnance de ce peuple pour toute métaphysique. Non seulement, à l'époque où il vivait, Confucius n'était qu'un théoricien parmi d'autres, dont les doctrines diffèrent fort de la sienne ; non seulement le Taoïsme traduit un immense effort métaphysique proprement indigène ; non seulement, comme le

déclare lui-même M. Aurousseau (p. 24), le Bouddhisme s'est si bien acclimaté en Chine, qu'il a constitué « un monument complet et quasi-indépendant », où s'expriment des aspirations spéculatives irréductibles au positivisme moral et social, mais encore, au sein même du confucéisme, le souci d'étayer les doctrines morales sur des fondements métaphysiques se trahit déjà par l'intérêt que portait le maître aux textes du *Yi king* et plus tard dans le besoin que ressentirent, sous les Song, les promoteurs d'une renaissance du système confucéen, d'interpréter ce système en fonction de postulats d'origines bouddhique ou taoïste.

M. N. PÉRI attire l'attention du lecteur sur plusieurs ouvrages japonais récents, dictionnaires ou répertoires historiques (47-54). La collection des dictionnaires bouddhiques, dont certains furent déjà mentionnés au tome XIII, n° 7, p. 60 et suiv., représente une entreprise considérable d'érudition, complément de la publication des divers catalogues du canon.

M. H. MASPERO signale (p. 57-64) la contribution qu'apporte à l'histoire de l'Asie centrale, comme aussi à celle de l'art chinois des T'ang et du début des Song, l'exploration archéologique poursuivie à Tourfan par la mission du temple du Nishi-Hongwan-ji (*Nishi Hongwan-ji, Seiiki kôko zufu*). Utilisant et complétant les recherches antérieures des savants russes et allemands dans la même région, les Japonais restituent ainsi ce qui subsiste en Asie Centrale de documents relatifs à ces VII^e et VIII^e siècles, qui marquent l'apogée du pouvoir politique de la Chine en ces contrées, ainsi que l'avènement d'une civilisation qui subsista intacte sous la domination ouïgoure ultérieure.

Mentionnons enfin le programme des travaux de l'Ecole de Pâli, fondée à Pnom-penh par ordonnance royale du 24 novembre 1914 (p. 73-77). Ces discours d'inauguration mirent en lumière, très heureusement, la valeur éducative du classicisme pâli, abstraction faite de l'appareil scolastique dont la tradition l'a entouré. Les Cambodgiens pourront désormais étudier les sources de la littérature khmère sans devoir quitter leur pays pour aller fréquenter les Ecoles siamoises.

TOME XVI, n° 1. **Henri Maspero.** *Études d'histoire de l'Annam.*
Ibid, 1916, 55 p.

Sous ce titre, le savant professeur de chinois à l'Ecole d'Extrême-Orient, auteur d'une étude antérieure sur le Protectorat d'Annam sous les T'ang (1910, X, 552), apporte deux contributions importantes à la patiente reconstitution de l'histoire d'Annam, qui est l'une des tâches essentielles de cette Ecole. Dans le premier article il montre, à propos de la dynastie des Li antérieurs (536-601), le contraste qui oppose les sources historiques chinoises, sèches, mais précises et presque contemporaines des événements, aux récits annamites très tardifs et remplis d'éléments issus du folklore. Il attribue les révoltes successives qui mirent en péril la domination chinoise à la formation d'une classe de grands propriétaires terriens, comparable à la noblesse de l'époque franque, et dans la composition de laquelle figuraient des descendants de colons chinois. — Les deuxième et troisième articles, consacrés à la géographie politique de l'Annam aux x^e-xv^e siècles et de la commanderie de Siang (partie du Kouang-si et du Kouei-tcheou actuels) dans les trois siècles antérieurs à notre ère, fixent des points de repère dans l'espace et dans le temps, grâce à la mise en œuvre de l'érudition la plus vaste et la plus sûre.

N° 2. M. F. SAVINA, de la Société des Missions étrangères de Paris.
Dictionnaire miao-tseu français. 1917, 246 p.

Cette publication apporte le premier inventaire qui ait été dressé du bagage intellectuel des Miao-tseu. Les tribus ainsi nommées habitent des régions du Kouang-si, de Kouei-tcheou et du Tonkin septentrional ; montagnards qui répugnent à la vie des plaines, ils ne doivent qu'à leur zèle laborieux la maigre subsistance dont ils s'entretiennent. De leurs mœurs l'auteur a tracé, en guise de notice, un tableau pittoresque et attachant. La langue de ces « barbares », quoique monosyllabique, ne doit au chinois qu'un stock de mots, d'ailleurs important, tous signalés au passage avec leur altération phonétique. Parmi les traits les plus caractéristiques, citons seulement, au point de vue de la prononciation, l'extrême abondance des sonorités nasales et, quant à la syntaxe, la position de l'adjectif après le substantif qualifié. Le vocabulaire français-miao-tseu, qui

contient à peine 34 pages, étant ou trop bref, ou trop long, peut paraître superflu.

N° 3. *Notes et Mélanges*. 1916, 73 p.

P. PETITHUGUENIN. *Notes critiques pour servir à l'histoire du Siam* (p. 1-21). Après avoir fixé, en une succincte notice, l'importance relative des diverses sources de l'histoire du Siam, on étudie plusieurs inscriptions des XIII^e et XIV^e siècles, recueillies par la mission Pavie et traduites par le P. Schmitt : le résultat de cet examen est un répertoire chronologique des souverains thai de Sukhodaya.

Au même ordre d'études appartient l'article de M. L. FINOT sur *les dates de l'inscription de Nagara Jum* (23-27) : dates qui, pour la plupart, ne marquent pas des événements de l'histoire thai, mais visent à situer cette histoire dans l'évolution mythique du dogme bouddhique.

H. MASPERO, *De quelques interdits en relation avec les noms de famille chez les Tai-noirs* (29-34). Ces interdits, d'ordre surtout alimentaire, représentent des exemples de totémisme qui ne se relient en rien à la religion pratiquée chez ces peuplades.

Id. *Quelques mots annamites d'origine chinoise* (35-39). Il s'agit des mots annamites à initiale m, correspondants à des mots sino-annamites à initiale v et à d'anciens vocables chinois qui commençaient en mw. Le phénomène avait été déjà signalé par le P. Cadière dans sa *Monographie de la semi-voyelle labiale*. L'emprunt au chinois date du début de l'époque des T'ang, antérieurement à la séparation politique de l'Annam et de la Chine.

Noël PÉRI. *Le dieu Wei-t'o* (41-56). Que le nom de cette divinité, très populaire en Extrême-Orient, corresponde au sanskrit Veda, c'était une singularité inexpiquée, quoique communément admise ; mais c'est ce que conteste M. Péri, en montrant comment Wei-t'o doit résulter d'une simple faute de copiste pour Kien-t'o (skandha), qui ne fait qu'un avec la « Grande Epaule » (ta-kien) dont parle la traduction du *Suvarna prabhāsa sūtra* par Yi-tsing. L'auteur restitue l'histoire de ce dieu protecteur de la loi et des moines, depuis sa consécration à l'époque des T'ang et notamment à travers ce que nous rapporte sur Tao-siuan le *Tchou t'ien tchouan*. Ce patriarche aurait reçu des révélations du mythique général Wei, patron du Bouddhisme.



Henri MARCHAL. *Dégagement du Phimānakas* (57-68). Il faut savoir gré au conservateur par intérim des monuments d'Angkor, d'avoir condensé en quelques pages, illustrées de plans et de photographies, l'intérêt qui s'attache au déblaiement de la massive pyramide en latérite qui dressait, dans l'enceinte d'Ankor Thom, un « palais aérien » (ākāṣa-vimāna).

Henri PARMENTIER. *Cartes de l'Empire Kmer d'après la situation des inscriptions datées* (69-73). Les cinq cartes dressées pour une période qui s'étend du ix^e au xii^e siècle, mettent en pleine lumière, de la façon la plus objective et indépendamment de toute interprétation arbitraire, le développement du Cambodge dans la direction Sud-Nord, puis la fixité relative de son empire, en contraste surtout avec le démembrement progressif de son voisin et rival, le Campa.

N° 4. H. Parmentier, *Vat Nokor*, 38 p. et 5 planches.

Description du temple de Vat Nokor ou de Phnom Ba Chey, voisin de Kompon Cam. Par une étude très serrée de l'ornementation soit sculpturale, soit architecturale, l'auteur parvient à fixer les dates approximatives de la construction de cet édifice commencé vers le début du x^e s. avec une affectation bouddhique, puis adapté au culte brâhmanique et achevé enfin vers 1566 par des Bouddhistes. La lucidité de l'exposé, adéquate à la rigueur des notations, rend ce travail de science non seulement accessible, mais attachant pour tout amateur de l'art Khmer.

P. MASSON-OURSSEL.

THE INDIAN PHILOSOPHICAL REVIEW, edited by Alban G. Widgery, M. A., Professor of philosophy, Baroda, and R. D. Ranade, M. A, Prof. of Phil., Poona, vol. I, July 1917, n° 1. Oxford University Press. Prix du fascicule : 1 roupie (3 sh.). Prix de la souscription annuelle 6 roupies (12 sh.).

Organe de l' « Indian Philosophical Association » récemment fondée, le nouveau périodique trimestriel qui porte le nom de Revue Philosophique Indienne publiera des articles soit dogmatiques, soit critiques, relatifs à tous les domaines de la philosophie. Indépendamment de l'utilité qu'il pourra présenter à la fois comme aliment

et comme stimulant de l'activité intellectuelle du monde enseignant hindou, il paraît appelé à faire connaître l'une à l'autre la pensée de l'Europe et la pensée de l'Inde. De fait, il subsistera par la collaboration d'Hindous et d'Occidentaux, collaboration que l'on doit souhaiter de plus en plus étroite, afin que les premiers s'initient définitivement aux méthodes objectives et que les seconds cessent d'ignorer les civilisations de l'Asie.

L'intention de réaliser ce programme se manifeste dès le premier numéro, par le sérieux des comptes-rendus destinés surtout à tenir ce lecteur indien au courant des publications européennes et par le ferme propos de précision et de clarté qu'atteste la rédaction des articles originaux, pour la plupart consacrés à l'étude de doctrines indigènes. Ainsi, en une demi-douzaine de pages, M. Mahabhagvat, de Kurtkotî, confronte les théories de la révélation et de la raison chez Çankara; en cinq pages qui ouvrent de pénétrants aperçus, M. Belvalkar oppose la dialectique négative et le contenu moral positif du Jainisme. D'autres travaux aussi succincts, ou presque, de M. Trivedi ou du directeur Ranade, attirent l'attention sur certains aspects de l'ancienne législation indienne ou de la psychologie des Upaniṣads. Il faut louer cette brièveté, qui ne résulte pas d'une information sommaire, mais d'une maîtrise du sujet, et qui pose, par l'effet même de la concision, plus de problèmes que les développements superficiels auxquels s'est trop souvent complu la proximité des scholars indigènes.

P. MASSON-OURSSEL.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

ABBÉ VAN LOO. — **Kantisme et Modernisme. Essai philosophique et théologique.** — Paris, Téqui; Genève, Action biographique sociale; 1917. In-12 de xiv-220 pages. — 3 fr.

« Le but de ce modeste travail est d'exposer dans ses grandes lignes ce qu'est le kantisme, ce qu'il faut en penser et quelles sont ses conséquences au point de vue catholique. » (Page xiii). L'auteur accomplit facilement son programme. Mais quand, dans la deuxième partie de son livre, il s'efforce de montrer que le modernisme dérive du kantisme, son argumentation manque de preuves. Quoi qu'il en dise, les prêtres catholiques, français et étrangers, qui ont donné dans le modernisme, ne portaient pas, sauf de très rares exceptions, de conclusions philosophiques, mais de conclusions historiques. La critique historique leur avait prouvé l'inconsistance des prétentions de leur église et ils cherchaient des expédients apologétiques qui pussent la légitimer comme une grande institution morale. Quelques-uns ont cherché de ces expédients jusque dans le kantisme, mais ils ne portaient pas du kantisme.

Le faible de ce livre, c'est de manquer d'information historique. Quand on se mêle d'argumenter contre des adversaires, il faut au moins les connaître. Or, ni les *Choses passées* de M. Loisy¹, ni la biographie du Père Tyrrell² ne semblent encore arrivées à l'auteur. Elles lui auraient épargné d'inutiles et de fastidieuses discussions.

A. HOUTIN.

ALFRED FAWKES, M. A. — **The Genius of the English Church.** — Londres, John Murray, 1917, in-12 de xi-114 pages; 2 sch. 6.

L'auteur a donné à ce petit livre un titre imité du célèbre ouvrage de Chateaubriand, sous le patronage duquel il se range. Si, dit-il, comme le prétend Chateaubriand, le christianisme a un génie particulier, chacune des grandes églises en a également un. Aussi veut-il expliquer et faire aimer celui de l'église à laquelle il appartient. Il le présente à la manière de l'illustre écrivain français, c'est-à-dire « d'une façon large, non technique, laïque ».

Le plaidoyer se compose de six chapitres: ce que fut la réforme anglaise: les

1) Paris, librairie Nourry, 1913.

2) *Autobiography and Life of George Tyrrell*, Londres, Arnold, 2 vol. in-8, 1912. — Il y a une traduction italienne, Milan, Libreria editrice Milanese, 1 vol. in-4°, 1915.

mouvements qui ont fait l'église d'Angleterre; l'établissement de la réformation; l'Eglise et l'Etat; la renaissance catholique au *xix*^e siècle; la situation présente.

Nombre d'Anglais, non conformistes et même conformistes, formuleront sans doute des objections contre cette apologie. Les Français en auraient davantage encore. Elle n'en est pas moins très habile, très érudite, très digne d'être lue par ceux qu'intéressent les questions religieuses. Elle représente des idées en faveur non seulement dans l'église d'un grand pays, mais encore dans d'autres églises libérales. Le chapitre sur la renaissance catholique mérite d'être particulièrement recommandé à ceux qui ont pris très au sérieux les ouvrages consacrés à cette prétendue renaissance par feu M. Paul Thureau-Dangin, de l'Académie française.

A. HOUTIN.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-DIX-SEPTIÈME

ARTICLES DE FOND

	Page
<i>G. Huet.</i> Les origines du conte d'Aladdin et la lampe merveilleuse	1
<i>P. Alfarc.</i> Les Ecritures manichéennes I. II. III.	51-225-345
<i>Paul Humbert.</i> Les trois premiers chapitres d'Osée.	157
<i>Maurice Vernes.</i> Les étapes de la déification de Jésus dans les livres du Nouveau Testament.	172
<i>Jean Ebersolt.</i> Les anciens sanctuaires éthiopiens.	305

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>Maurice Vernes.</i> Léon Cart	126
<i>Gaudefroy-Demombynes.</i> Notes sur La Mekke et Médine.	313

REVUE DES LIVRES

I. — Comptes-rendus.

Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient (<i>P. Masson-Oursel</i>)	376
<i>Franz Cumont.</i> Etudes syriennes (<i>R. Dussaud</i>).	138
<i>W. Deonna.</i> Les croyances religieuses et superstitieuses de la Genève antérieure au christianisme (<i>Goblet d'Alviella</i>)	289
<i>George Fonsegrive.</i> De Taine à Péguy (<i>A. Houtin</i>).	374
Indian (the) philosophical review (<i>P. Masson-Oursel</i>)	380
<i>Lagrange (le P.-M.J.).</i> Saint-Paul. Epître aux Romains (<i>Maurice Go-</i> <i>guet</i>)	292
— Saint-Paul. Epître aux Galates (<i>M. G.</i>).	368
<i>Paul Marty.</i> Etudes sur l'islam au Sénégal (<i>R. Basset</i>)	297
<i>Meer Hassan Ali.</i> Observations on the mussulmauns of India (<i>Cl. Huart</i>)	144
<i>Albert Monod.</i> De Pascal à Châteaubriand (<i>A. Houtin</i>)	147

Pages.

<i>C. A. Nallino.</i> Appunti sulla natura del califfato in genere e sul presunto califfato ottomano (<i>R. Basset</i>).	142
<i>Porphyre.</i> L'antre des nymphes (<i>R. Dussaud</i>).	366
<i>E. Pottier.</i> Les antiquités assyriennes (<i>R. Dussaud</i>)	286
<i>Prosper Prieur.</i> Henri de Tourville (<i>A. Houtin</i>)	148
<i>P. Saintyves.</i> Les grottes dans les cultes magico-religieux et dans la symbolique primitive (<i>R. Dussaud</i>).	366

II. — *Notices bibliographiques.*

<i>T. W. Arnold.</i> The preaching of islam (<i>R. Basset</i>).	302
<i>E. Doumergue.</i> Les Lettons (<i>F. Macler</i>)	303
<i>Alfred Fawkes.</i> The genius of the english Church (<i>A. Houtin</i>)	382
<i>Journal of the american oriental society</i> 1917 (<i>R. Dussaud</i>)	150
<i>Dietlef Nielsen.</i> Ueber die Nordarabischen Goetter (<i>R. Dussaud</i>). . .	302
<i>Uzureau (Abbé F.).</i> Andegaviana (<i>A. Houtin</i>)	150
<i>Van Loo (Abbé).</i> Kantisme et modernisme (<i>A. Houtin</i>)	382
<i>Chronique</i>	152

Le Gérant : A. THÉBERT.

ANGERS IMP. F. GAULTIER ET A. THÉBERT, 4. RUE GARNIER.

26

PERIODICALS

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below,
or on the date to which renewed. Renewals only:
Tel. No. 642-3405
Renewals may be made 4 days prior to date due.
Renewed books are subject to immediate recall.

~~DEC 3 1973 5 2~~

~~REC'D LD DEC 6 13-9 AM~~

~~AUG 26 1974 LIBRARY LOAN~~

~~FEB 04 1991~~

~~RETURNED UNIV. OF CALIF. BERK.~~

~~MAR 17 2005~~

~~ANC~~

~~MAY 15 1977~~

~~REC. CIR. AUG 24 '77~~

~~REC. CIR. FEB 8 '78~~

LD21A-30m-10.'73
(R3728s10)476-A-30

General Library
University of California
Berkeley

PERIODICALS ;

